LEZIONI

SULLA

FILOSOFIA

DI KANT

Il sottoscritto traduttore intende di conservar la proprietà della traduzione e delle note aggiunte. Laonde saranno contraffatte le copie non munite di sua firma.

N. B. *Quest' opera è stata pubblicata il giorno 18 del 1843.*

LEZIONI

SULLA

FILOSOFIA

DI KANT

PER V. COUSIN

PRIMA VERSIONE ITALIANA

DI FRANCESCO TRINCHERA

CON NOTE

DEL BARONE P. GALLUPPI

—❁—

NAPOLI

STABILIMENTO DEL GUTTEMBERG

STRADA SETTE DOLORI N° 37.

1842

PROEMIO

Io avea preso ad argomento delle mie lezioni, negli anni 1819 e 1820, la storia della filosofia morale in Europa al XVIII secolo. Questa storia dovea contenere i sistemi morali usciti dalla scuola sensualista, ed i sistemi opposti della scuola spiritualista, divisa essa stessa in due scuole diverse che in certo modo ne rappresentano i due gradi, voglio dire la filosofia scozzese e la filosofia di Kant. Nel 1819, abbracciai e terminai tutta la scuola sensualista come anche la scuola scozzese: l'anno 1820 fu consecrato alla filosofia morale di Kant che digià trovato avea un posto nel corso del 1817, ma che allora potei più largamente esporre, non senza una critica un poco più avanzata. Il signor Vacherot ha pubblicate (1) tutte le lezioni del 1819 secondochè furon redatte dagli allievi della scuola normale. Ancora egli ha dato alla luce le prime lezioni del 1820 (2) nelle quali, a richiesta dell'uditorio, avea raccolte le idee generali, i prin-

(1) 1839 e 1840, presso Ladrange.
(2) 1841, presso Ladrange.

cipii che dominano l'insegnamento storico di questi due anni. Io stesso mi ho preso il carico di rivedere le altre lezioni dell'anno 1820 la cui materia era la filosofia morale di Kant; ed ecco un volume che contiene il sistema metafisico senza di cui la morale, destinata a completare o a ristorar questo sistema, riescirebbe assolutamente intelligibile.

Adunque questo volume è un esame della metafisica kantiana, una critica della *Critica della ragion pura speculativa*. Questa grande opera, ch'è il punto di partenza ed il fondamento di tutta la filosofia alemanna, vien quivi esposta con la esattezza più rigorosa e con degli svolgimenti che abbracciano tutto ciò che contiene o d'importante in se o che abbia esercitata una qualche influenza sui sistemi venuti dopo quello del filosofo di Koenigsberg. Ho dovuto rispettar la lingua tecnica del kantismo, adoperando ogni sforzo per rischiararla. Ancora ho data la traduzione de'luoghi più importanti per far meglio comprendere la maniera di questo gran pensatore. Per ciò che riguarda esposizione noi la crediamo assai fedele perchè tenesse luogo dell'opera originale, che atteso le sue lungherie ed oscurità, non conviene affatto al leggitore francese, e potremo pur dire al leggitore europeo. Riguardo alla critica speriamo che la si vedrà sempre temperata da un rispetto profondo e da

una sincera ammirazione per un uomo di un genio incontrastabile; ma cenfessiamo, che noi preferiamo il senso comune o il genio e lo spirito di tutto il mondo a quello di un uomo solo qualunque si sia. Già lo si conosce: noi professiamo di non avere alcuna opinione particolare in filosofia , e pretendiamo di mantenerci fermamente nella grande strada in cui è avviata l'umanità intiera, ben persuasi che tutt'i sentieri distorti in cui il genio istesso si lascia trascinare non conducono che a de'principii. L' originalità della nostra filosofia consiste precisamente nel non ricercare alcuna originalità. Il carattere della filosofia del XIX secolo, lo ripetiamo con un convincimento semprepiù crescente, debb'esser quello di non isposare alcun sistema, ma di saperli tutti comprendere, di discernervi la parte di verità che gli ebbe fatti nascere e che li mantiene, e di venire incessantemente confrontando queste copie brillanti ma imperfette col loro immortale esemplare , alla sua volta così ampio ed armonioso, ossia colla natura umana.

Per discendere ad una considerazione assai poco filosofica, aggiungeremo, che dopo di aver letta questa *Critica,* non più la nuova scuola francese sarà accusata di mancanza di nazionalità in fatto di filosofia.

Noi siamo pel concerto e non per la divisione di tutte le forze europee nel conseguimento della

verità; ma se piace metter del patriottismo nelle cose che interessano tutta l'umanità, si comprenderà che la patria di Descartes per nulla si è abbassata d'innanzi a quella di Leibnitz.

Ciò che costituisce la nuova filosafia francese, è appunto il suo metodo, questo gran metodo di osservazione applicato all'anima umana, ossia il metodo psicologico, intraveduto da Socrate e da Descartes, e che invano Kant si ha proposto di seguire. Con questo metodo egli facilmente fa giustizia delle ipotesi più celebri, ma il timore legittimo delle ipotesi lo spinge in un eccesso contrario, verso quest'altro scoglio della filosofia, lo scetticismo. Tra lo scetticismo e l'ipotesi sta la coscienza con la sovrana evidenza de' fatti che le appartengono, fatti incontrastabili ed invincibili a fronte di tutti gli sforzi dello scetticismo. Questa è la certezza primitiva e permanente in cui l'uomo naturalmente si riposa, ed in cui deve ritornare il filosofo dopo tutti i giri e spesso ancora dopo i traviamenti della riflessione. Chi rigetta la testimonianza della coscienza, per certo distrugge ogni filosofia, ed anche lo scetticismo istesso. Perocchè ove allora è il dritto di dubitare? Dubitare, è supporre per lo meno che si dubita, per quest'unico motivo che se ne ha coscienza; e questa coscienza che lo scetticismo non riconosce per autorizzar sestesso, autorizzandola, lo rovescia. Or la coscienza, quando

uno studio serio c'introduce nelle sue profondità, a poco a poco ci si dichiara come la ragione divenuta immediata a sestessa, l'universale ed eterna ragione riflessa in questo punto dello spazio e del tempo, che necessariamente ci apparisce sotto l'angolo ristretto della nostra personalità ma con una prospettiva infinita, che cade sotto la osservazione e la sorpassa, al tempo stesso relativa ed assoluta, umana e divina.

Ed è alla teoria della coscienza che ora fa d'uopo riportar l'eterna quistione della certezza. È appunto su questo terreno che la nuova filosofia ha con fiducia gittate le sue fondamenta. Fuori di esso non avvi che ipotesi e scetticismo, in un cerchio senza riposo e senza fine. Le ipotesi brillanti della fine del XVII secolo hanno a poco a poco ingenerato nella loro decadenza inevitabile, in Inghilterra, lo scetticismo di Hume, in Francia quello di Voltaire, se pure può annoverarsi Voltaire tra i filosofi, ed in Alemagna quello di Kant che, per un ritorno necessario ha schiusa la strada a nuove ipotesi, le quali, bentosto discreditate, potrebbero, ove non si prendesse alcun riguardo, ricondurre questo snervato ed impotente scetticismo che si appella l'indifferenza.

Io auguro ben altri destini alla filosofia del mio paese. Dopo tanti illustri naufragi, la saggezza le impone di gittar l'ancora nella coscienza. Il pen-

siero, conviene che si sappia, è un oceano senza porti; i sistemi filosofici son condannati a delle perpetue vicende; ma in questo movimento senza termine, e non già senza legge, noi abbiamo una bussola, noi abbiamo un cielo sempre visibile per dirigere il nostro corso. Questa bussola è il metodo psicologico; questo cielo è la ragione manifestata nella coscienza.

Termino là donde avrei dovuto incominciare, ed a cui avrei potuto limitarmi. Le redazioni dell'anno 1820, sulle quali ho io lavorato, le une sono l'opera del sig. Paravey, ora referendario al consiglio di stato (1), le altre sono di un giovine che dava di se lietissime speranze troncate da una nobile morte, io parlo del signor Farcy, ucciso d'innanti alle Tuilerie, il 28 luglio del 1830 (2). Io mi son contentato di correggere un poco queste redazioni; vi ho aggiunta la traduzione di molti luoghi di Kant, ed ho rescritta io stesso quasi tutta la sesta lezione, in cui rispondo alla dialettica trascendentale, e la parte della settima nella quale esamino la maniera onde Kant crede ristabilire in morale ciò ch' egli ha distrutto in metafisica.

15 febbrajo 1842.

V. Cousin.

(1) Veggansi i *Frammenti filosofici*, t. 1, p. 374.
(2) Veggasi la dedica del tomo VII della traduzione di Platone.

CORSO D'ISTORIA

DELLA

FILOSOFIA MORALE

AL DECIMO-OTTAVO SECOLO

FILOSOFIA MORALE DI KANT

LEZIONE PRIMA

Materia del corso: filosofia morale di Kant — Argomento di questa prima lezione: introduzione generale alla filosofia di Kant — Dello spirito generale dell'Europa alla fine del XVIII secolo; dello spirito particolare dell'Alemagna nella stessa epoca: sguardo rapido sulla storia della civiltà germanica. Questa storia si divide in tre parti di cui la prima giunge fino a Carlo Magno: carattere di questa prima epoca: la seconda abbraccia tutto il medio evo fino alla rivoluzione consumata da Lutero e Gustavo Adolfo: carattere di questa seconda epoca: la terza in fine è l'epoca moderna — L'Alemagna entra in comunicazione più intima con la Francia. Del sensualismo in Alemagna con tutte le sue conseguenze, nella speculazione, nella letteratura, nelle arti — Rivoluzione operata da Klopstok in letteratura, da Kant in filosofia. Carattere della filosofia di Kant: essa soprattutto è una filosofia morale — Indicazione de' diversi tentativi che sono stati fatti in Francia anteriormente a questo corso per far conoscere la filosofia di Kant.

Io vengo a complétar la storia della filosofia morale al XVIII secolo, ed a farvi passar dalla Scozia nell'Alemagna. Dopo di avere esposto negli ultimi mesi dell'ultimo anno, la filosofia scozzese, questa prima e nobile protesta del senso comune e della dignità umana contro la filosofia di Lock,

di Condillac ed Elvezio, mi propongo di farvi conoscere in quest'anno, una seconda e più potente protesta, che partita dal fondo del Nord, rispondendo alla prima, e rischiarandola in certo modo del suo splendore, apre alla filosofia in generale, ed in particolare alla filosofia morale, una direzione intieramente nuova; io intendo parlare della filosofia di Kant.

Kant è il padre della filosofia alemanna: egli è l'autore o piuttosto lo stromento della più grande rivoluzione filosofica che abbia avuto luogo nell'Europa moderna dopo Descartes. Ora, ogni rivoluzione degna di questo nome è opera del tempo e non di un uomo solo. Il mondo cammina, ma nissuno lo fa camminare, come nissuno lo può fermare. Io scuopro due grandi antecedenti alla filosofia di Kant: lo spirito generale, il movimento universale dell'Europa, poi lo spirito particolare dell'Alemagna.

Lo spirito generale dell'Europa, alla fine del secolo XVIII è abbastanza conosciuto: a quell'epoca, regnava una sorda fermentazione, foriera d'una crisi soprayvegnente. Alla credulità de' secoli antecedenti era sottentrato un appassionato gusto per disaminare ed investigare, favorevole alla scoverta della verità. La riflessione applicata alla ricerca dei diritti e dei doveri dell'uomo, metteva in chiaro il vuoto delle instituzioni esistenti; si sentiva

vivamente il bisogno d'una rigenerazione compiuta del corpo sociale.

Io debbo fermarmi davvantaggio su lo stato particolare dell'Alemagna prima del Kant. Ma la storia d'una nazione è essenzialmente una, ed a parlar con rigore, egli è quasichè impossibile di ben comprendere la situazione morale dell' Alemagna alla fine del XVIII secolo, se non si conoscono ad un certo punto i tempi che hanno preceduto e preparato quello che si studia: a tal che, mi par necessario presentare un rapido cenno della storia della civiltà germanica dai suoi più deboli principii insino all'epoca nella quale comparve il Kant, per farvi ben comprendere lo spirito fondamentale e permanente della grande nazione alla quale appartiene il nostro filosofo e della quale è come il rappresentante.

Io son convinto che il genere umano è da per tutto lo stesso, quali che fossero le diverse latitudini sotto cui vanno distribuite le razze umane. Egli non vi ha razza privilegiata per la verità, per lo bello, per lo bene. L'influenza delle circostanze esteriori è stata soventi volte sormontata e vinta, qui dalla volontà di certi individui in ciò che riguardava loro medesimi; là dalle moltitudini, dai governi e dalle instituzioni. La storia rovescia le teoriche più assolute che attribuiscono la libertà o la schiavitù a tale o tale altra zona. In una parola

io penso che una civiltà comune appartenga alla specie umana tutta quanta in tutte le parti del globo. Intanto, se la umanità è una, egli non è men vero, che secondo le circostanze, i tempi ed i luoghi, la civiltà prende delle forme assai diverse. La più sensibile distinzione è quella delle civiltà meridionali e delle civiltà settentrionali. I popoli del Nord percepiscono le stesse verità che i popoli del Sud, ma le percepiscono diversamente. Questa differenza si nota dapertutto nella poesia, nella religione e nelle instituzioni politiche. La filosofia segue la stessa fortuna, poichè essa ora non è che la base secreta, ed ora il culmine di questi tre grandi svolgimenti dello spirito, e la loro espsessione più pura, più elevata. Il signor de Sismondi nella sua bell' opera su le letterature del mezzogiorno,ha tracciato il carattere della poesia dell'Italia e della Spagna nel suo rapporto con la religione e lo stato politico di questi due paesi. A suo esempio, si potrebbero ancora indicare i caratteri letterarii, politici e religiosi esclusivamente proprii delle nazioni del Nord. Il più certo risultamento di tutte le osservazioni che digià sono state fatte, è che l' uomo del mezzogiorno, essendo lo stesso nel fondo che l'uomo del Nord, è non pertanto più espansivo, e che l'uomo del Nord al contrario per l' effetto stesso delle impressioni che le circostanze esteriori producono sopra di lui, è più

facilmente richiamato verso sè stesso e vive una vita più intima.

L'Alemagna è quella grande pianura settentrionale, tagliata da parecchi grandi fiumi, separata dal resto del mondo da naturali barriere, raramente sormontate, dall'Oceano e dal Baltico, dai monti Crapacks, dal Tirolo e dal Reno. In questi limiti vive e parla la stessa lingua una nazione profondamente originale, la cui esistenza risente pochissimo le influenze dei popoli vicini. Lo spirito comune che unisce tra loro queste numerose popolazioni, è di amare la vita interna, quella della immaginazione, del sentimento o del pensiere solitario come quello dolla famiglia, di preferire o mischiar la meditazione all'azione, e di dare all'anima, a qualche cosa d'ideale e d'indivisibile, la direzione della vita esteriore, il governo della realtà.

La storia di questa nazione mi sembra che si divida in tre grandi epoche.

La prima, la cui origine si perde nella notte dei tempi, non finisce che a Carlomagno. Gli antichi monumenti che Tacito riassume, ci mostrano le differenti orde germaniche sparse su la superficie d'un vasto territorio ch' esse occupano meglio che fertilizzano. Avvezzi ad una vita errante, combattuti sempre da'Romani, non mai domati, noi li vediamo aspettare nelle loro foreste che suoni l'ora di respingere i conquistatori, e di attaccare i loro

aggressori. Finchè i popoli settentrionali non diventano alla lor volta conquistatori ed anche alcun tempo dopo la conquista, essi hanno una civiltà, una forma di governo, una religione, una poesia ch'è loro propria. Il loro spirito politico consiste a non riconoscere in generale se non se dei capi scelti da essi, a lasciare un'autorità pressocchè assoluta alle superiorità fisiche o morali, talchè si vede ora l'anarchia della debolezza, quando il capo ha poca forza, ora il dispotismo d'un guerriero abile e felice. Aprite l'*Edda* ed il *Niebelungen*: il più superficiale lettore vi scovre un gusto pel meditare e pe'profondi sentimenti, tetri o esaltati, che incessantemente ci ricordano che gli eroi ed i bardi di queste vecchie poesie non hanno veduto il cielo d'Italia o quello della Spagna. Eglino hanno un bello agitarsi nel mondo esteriore, vagheggiano sempre delle forme improntate dalla vita intima. Quest'epoca ha pure la sua filosofia, una filosofia alla maniera dei barbari, vaga ed indeterminata, perchè essa non è che uno svolgimento instintivo, un frutto della spontaneità e non già della riflessione, la quale sola costituisce la vera filosofia. Questa filosofia primitiva è la religione. Nella mitologia dell'*Edda* e del *Niebelungen*, la superiorità dell'uomo su la natura è per tutto espressa, e vi è già una specie di teorica filosofica. Sigurd, Sigefried, Attila, gli eroi del Nord

si ridono degli accidenti naturali: essi si dilettano in mezzo alle tempeste dell'Oceano, anelano ai combattimenti come a delle feste, sorridono alla morte come ad un'amica ed uniscono ad un profondo disprezzo della vita un sentimento energico del dovere, ed il gusto d'un amore infinitamente più puro che quello de'popoli del mezzogiorno. Sono già nella culla stessa dell'Alemagna, dei germi fecondi della filosofia avvenire.

Durante questa prima epoca, il Nord è pagano, guerriero, libero e poetico. Questa prima forma della civiltà germanica comincia ad alterarsi con la conquista. Alloraquandò i popoli del Nord sormontarono le barriere che li separavano dalle Gallie e dall'Italia, anche distruggendo la forma romana, furono costretti a ritenerne qualche cosa. Molti di questi conquistatori recarono nella loro patria le abitudini della conquista; il dispotismo militare seguì i capi vittoriosi e si stabilì col favore stesso dei loro servizii e della loro gloria. Così la conquista ingenera sempre il dispotismo, non solamente pe'vinti, ma benanche pe'vincitori. Ben presto la religione dei conquistatori cadde sotto la religione dei popoli conquistati. Il cristianesimo col suo culto e con le sue pratiche di sacrifizio e di amore, guadagnò quei barbari cuori, e passando successivamente tutte le barriere che i vincitori stessi avevano sormontate, penetrò fin nel seno del-

la Germania. Il politeismo scandinavo e germanico, attaccato ad un tempo dalla spada, dalla scienza e dall'eroismo sino allora sconosciuto della carità, non potette resistere e fu vinto: col paganesimo perì la poesia, che nasceva da questo stato politico e religioso. Carlomagno, più Franco che Gallo, rimettendo definitivamente alla Chiesa la cura di fissare e di organizzar la società barbara, termina questa prima epoca e comincia la seconda.

Il carattere di questo novello periodo della storia dell'Alemagna, è di esser profondamente cristiano e nel tempo stesso monarchico e libero. Gli elettori ed i principi dell'impero scelgono il loro capo ora in una casa, ora in un'altra; il capo, l'imperatore così scelto riconosce i limiti della sua autorità in leggi grossolane, ma religiosamente osservate, e soprattutto nello spirito elettivo, che allora non era già un vano simulacro. I popoli avevano essi stessi dei diritti difesi dai principi contro le usurpazioni del potere imperiale, e guarentiti contro i principi stessi da instituzioni che mai non sono state intieramente distrutte: civiltà rozza ancora, egli è vero, ma piena di forza in cui la libertà germanica, poggiata sopra una unità religiosa che trovava in tutt'i cuori ed in tutti gli spiriti una credenza assoluta, fece dell'Alemagna una nazione veramente grande, rispettata e temuta dall'Europa intera.

La poesia di questi tempi si trova nei canti dei *minne sangers* ed in quelli dei *meister sangers,* che hanno moltissima somiglianza co'nostri trovatori di Provenza, e che forse ne derivano la origine. Digià il nome di *meister* indica ch'ei formavano scuola; questa poesia sembra sul principio per questa stessa ragione meno originale e meno popolare di quella della prima epoca. Non pertanto, essa è popolare ancora nel senso ch' è in armonia con lo spirito generale del tempo; in effetti, essa è accolta e festeggiata, soprattutto nei castelli. Ebbene! anche in questa poesia più artificiale si trova quell'amore di meditazioni melanconiche sconosciuto alla Spagna ed all'Italia, e quel profumo di misticismo nella religione e nell'amore che ricorda l'antica Alemagna.

La filosofia di quest'epoca è la scolastica, che meritava allora tanto rispetto, per quanto più tardi si attirò di disprezzo, volendo ritenere un impero che i secoli le avevano tolto, di sovrana legittima ch'era, si fece tirannica e persecutrice, La scolastica non era altra cosa che l'assieme delle formole più o meno scientifiche nelle quali la riflessione nascente, poggiata sull'*Organum* d' Aristotele, aveva accomodato le dottrine cristiane all'uso dell'insegnamento. I teologi sono i filosofi di allora, ed essi si raccomandano per un carattere di schiettezza e di gravità, e per una profondità di

sentimenti ed altezza d'idee che assegna loro un posto elevatissimo nella storia della filosofia. Prima delle università, grandi scuole fiorivano per ogni dove in Alemagna, a Fulde, a Magonza, a Ratisbona e soprattutto a Colonia. La scolastica dell'Alemagna è fuori dubbio meno origiuale e meno feconda di quella della Francia, la quale non ha nè uguale, nè rivale; tuttavolta essa presenta grandi nomi, dei quali il più eminente è quello di Alberto. Non isdegnate questa filosofia, a malgrado la sua forma alquanto barbara; perchè la fede dei dottori e quella dei discepoli la vivificava. Così, d'un lato, fede vera nel popolo e libertà per conseguenza, perchè il popolo credeva d'una credenza libera, quanto l'amore che n'era il principio; d'altro lato, ferma autorità nel governo, perchè questa autorità fondavasi sul libero consenso dei popoli e sopra nobili credenze; tale fu lo stato filosofico, religioso, letterario e politico di questa seconda epoca. Sono questi i bei giorni dell' impero germanico, del quale i grandi scrittori ancora invocano con entusiasmo la rimembranza.

Questa forma passa come l'altra, come passano tutte le forme. Ciò che contribuì ad isnervarla sul principio ed in seguito a degradarla, fu la troppo grande influenza della dominazione straniera in politica ed in religione. Poco a poco gli stranieri rappresentarono in Alemagna una parte più importante

che quella della gente del paese (1). Una città d'Italia finì per dettare non che le credenze e i costumi, ma anche le minime pratiche che dovevano osservàrsi nel fondo della Turingia. Un giorno accadde che sul trono d'Alemagna salì un principe, il cui dominio estendendosi ancora sui Paesi Bassi, su le Spagne e su la metà dell'Italia, non rappresentava più ai popoli un governo nazionale. Carlo Quinto, Belgio e Spagnuolo assai più che Alemanno, era giunto all'apice d'una potenza che non potendo accrescersi doveva declinare. L'Alemagna potette sottomettersi nell'ordine esteriore e politico, ma essa non potette obbedire che al suo proprio genio nell'ordine intellettuale e morale; essa reclamò qualche libertà in particolare sopra un punto di mediocre importanza: non le si diede ascolto; ella dunque si oppose, e l'energia della resistenza provocando la violenza della repressione e questa raddoppiando quella, scoppiò e si diffuse quella riforma religiosa e politica che ruppe l'unità dell'Europa, e strappò lo scettro dell' Alemagna alla casa d'Austria ed alla corte di Roma.

Due uomini consumarono questa rivoluzione, due Alemanni, due uomini del Nord, de' quali l'uno protestò con una eloquenza appassionata contro l'autorità religiosa, e l'altro appoggiò questa pro-

(1) Questi concetti non possono procedere da mente che intenda che sia vera Religione. Roma non è *straniera* a nessuna Chiesa cristiana, e la sua influenza, chi sa la storia, non concorse alla decadenza di nessun popolo. *(Nota del Regio Rev.)*

testa con la sua spada: voglio parlare di Lutero e di Gustavo Adolfo. I discorsi di Lutero minarono il cattolicismo; la spada di Gustavo abbattè la casa d' Austria ed emancipò l'Alemagna. Ma, io debbo dirlo, questi due uomini distruggendo una forma a cui contrastava allora lo spirito di molti, non le restituirono alcuna forma novella stabile e durevole: da ciò l'anarchia che durò lungo tempo e che dura ancora. Quando l'unità del santo impero perì, e che il titolo d'imperadore divenne un titolo vano, che in realtà non era più se non se quello d'imperatore d'Austria, gli elettori ed i principi renduti all'indipendenza, divennero poco a poco monarchi assoluti, ed al dispotismo regolare di un solo succedette una folla di dispotismi particolari. Ugualmente, quando Lutero ebbe distrutta l'influenza di Roma in una gran parte dell'Alemagna, gli spiriti una volta emancipati dall'antica autorità, non ne seppero più riconoscere altra; il luteranismo ebbe ancora i suoi scismi, il calvinismo i suoi roghi, e quel che avanzò della fede non seppe più a quale forma arrestarsi. L'antica poesia, consacrata a cantar le credenze, i sentimenti, gli avvenimenti nati da una forma religiosa e politica che non era, più cessò d'essere popolare; e come una rivoluzione non è già una situazione, e la poesia vive di forme costanti e determinate, così quest'agitazione senza fine non fece fiorire poeti, e la poesia Alemanna non fu più. La filosofia del protestantismo seguì la sua fortuna. Si videro sorgere in Alema-

gna infinite scuole, nelle quali la vecchia scolastica si ebbe dei miglioramenti, val dire delle continue alterazioni; ma nel mezzo di questa confusione non si trova cosa di grande, d'originale, niente che fosse degno d'occupar seriamente la storia.

Intanto un uomo di genio, in Francia, distruggeva per sempre la scolastica, e su le sue ruine innalzava un sistema affatto nuovo nel suo metodo e nelle sue direzioni generali. Questo sistema, o per lo meno il suo spirito, si diffuse tra i più belli genii del secolo di Luigi XIV. Bossuet stesso, benchè nol confessasse, Fènelon, Pascal, Arnauld, l'Oratorio, Malebranche ed i signori di Porto Reale erano cartesiani. In Olanda, Spinoza non fece altro se non se dedurre conseguenze rigorose dai principii di Descartes. La nuova filosofia guadagnò ancora l' Alemagna, ed essa fu insegnata ed imitata dai dottori alemanni, come altra volta le poesie provenzali avevano avuto imitatori su le sponde del Reno. Il Leibnitz, di cui non si può abbastanza ammirare il genio, il Leibnitz stesso era un discepolo di Descartes, discepolo, egli è vero, uguale o superiore al suo maestro, ma che sventuratamente trascinato da una curiosità universale, dalla passione di tutte le glorie e dalle distrazioni della vita politica, non ha gittato che delle ammirabili vedute, senza fondare un sistema netto e preciso. Il Wolf tentò di ricon-

durre ad un centro comune le sparse vedute del grande poligrafo, e ridurle ad un sistema regolare; ma il Wolf riprodusse piuttosto le forme che lo spirito della filosofia leibniziana. Coloro che il seguirono ripeterono le formole di questa novella scolastica, ed egli è un fatto incontrastabile che nel mezzo ed alla fine del XVIII secolo, non si trova in Alemagna alcun sistema che dominasse abbastanza gli spiriti e tale da mostrarsi come una vera filosofia alemanna.

Le cose erano su questo piede, quando l'Alemagna entrò in più stretta relazione con l'Europa filosofica che avea cessato d'esser cartesiana. L'Inghilterra era caduta sotto il giogo del sistema del Lock, e la Francia avea cangiato il cartesianismo esagerato ma sublime del Malebranche con delle imitazioni superficiali della filosofia inglese. Una politica che io non debbo tracciare, aveva come abbattuto i più coraggiosi. Il sensualismo era divenuto la forma filosofica dell'Inghiterra e della Francia. Esso passò ben presto in Alemagna con tutto il suo seguito, cioè col gusto del piccolo e del mediocre in tutte le cose, ed anche col gusto della piccola poesia che uccide la grande. Federico regnava allora a Berlino, e quei tra'belli spiriti francesi che non si sentivano capaci di brillare in Francia vicino all'abbagliante astro del Voltaire, andavano a Berlino a fare in sottordine i passatempi della corte e del pa-

drone. Essi screditavano ciò che restava di cristianesimo e di teologia in Alemagna. Federico si dilettava a questa lotta dei vecchi teologi coi nuovi filosofi. Politicamente egli sosteneva i primi; ma in privato, gli abbandonava ai sarcasmi del Lamettrie e del marchese d'Argens; e l'antica teologia retrocedette innanzi allo spirito della filosofia novella.

Così dunque, nissuna fede, nissuna libertà, nissuna poesia nazionale: governi dispotici che assoldavano sofisti stranieri per la distruzione del vecchio spirito germanico; una teologia che piegava sotto l'incredulità ed il sarcasmo, e che più non si difendeva; e per tutta filosofia una specie di frivolezza dommatica che non dettava altro che epigrammi ed inezie di qualche pagina in luogo degli in-folio, rispettabili testimoni della vecchia scienza teologica; tal'era lo stato nel quale il Kant trovò l'Alemagna.

Ma io m'inganno, un uomo precedette il Kant, ed a lui devesi l'onore di essersi elevato il primo con coraggio contro le frivolezze servili e dispotiche della corte di Berlino. Il Klopstock, uomo di provincia, semplice e grave, cristiano ed Alemanno al XVIII secolo, trovò nella sua anima dei canti ispirati, che da una estremità all'altra dell'Alemagna furono accolti come l'aurora di una poesia veramente nazionale. La sola corte di Berlino non

ne fu scossa. Invano Klopstock presentò a Federico, in versi sublimi, l'apologia della musa tedesca: il gran Re non comprese il leale patriotta; ma l'Alemagna il comprese. La letteratura intiera entrò nel cammino aperto dal genio del Klopstock, ed anche prima della morte di Federico si vide un certo numero di poesie nazionali che ognuno imparò a memoria. Ora, qual fu il carattere di questa poesia novella? Col sentimento patriottico ricomparve lo spirito religioso, il genio pensieroso e melanconico dell'antica ed immortale Alemagna, ed i suoi amori puri e soavi che, nel Klopstock e nel Burger contrastano sì nobilmente con la insipidezza e rusticità della poesia anacreontica dei saloni e delle corti del secolo XVIII.

In mezzo a questo grande movimento, un uomo nato a Koenigsberg, e che come Socrate, non uscì dalle mura della sua città natale, pubblicò un'opera di filosofia, che poco letta e quasichè non avvertita sul principio, penetrando in seguito poco a poco in alcuni spiriti privilegiati, produsse a capo di otto e dieci anni, un grande effetto in Alemagna, e ciò col rinnovellare la filosofia, come *Klopstock* aveva rinnovata la poesia. Il Kant studiò prima la teologia; egli aveva un genio straordinario per le matematiche e per le lingue dotte, ed ha fatto ancora delle scoverte in astronomia. Ma la filosofia presedette a tutt'i suoi lavori e finì con assor-

bire tutt'i suoi gusti: essa divenne la sua vera vocazione e la principale sua gloria. Il suo carattere distintivo era un vivo sentimento dell'onesto, una coscienza dritta e ferma che ebbe nausea delle vergognose conseguenze del sensualismo di Condillac ed Elvezio, e che costituiva la filosofia allora in moda. D'altro lato, il Kant era del suo secolo, ed egli temeva quasi come il sensualismo, le conclusioni, secondo lui arrischiate, della metafisica delle scuole. Si può dire che l'Hume è il perpetuo fantasma del Kant: dacchè il filosofo alemanno è tentato di fare un passo indietro nell'antica strada, Hume gli appare e ne lo distoglie, e tutto lo sforzo del Kant è di situare la filosofia tra l'antico dommatismo ed il sensualismo del Lock e del Condillac, per guarentirla dagli attacchi dello scetticismo dell'Hume.

Ma egli è particolarmente nella filosofia morale che il Kant ha combattuto il sensualismo del secolo XVIII, senza ritornare al misticismo del medio-evo. Allorchè d'ogni parte della Francia, dell'Inghilterra e dell'Italia non era questione che di piacere, d'interesse e di felicità, si alzò una voce da Koenigsberg per richimare l'anima umana al sentimento della sua dignità, ed insegnare agl'individui ed alle nazioni che al di sopra del piacere e dei calcoli dell' interesse, vi ha una qualche cosa ancora, una regola, una legge, una legge immutabile, obbligatoria in ogni tempo, in ogni luogo ed

in tutte le condizioni sociali o private: la legge del dovere. L'idea del dovere è il centro della morale del Kant, e la sua morale è il centro della sua filosofia. I dubbii che può lasciare una metafisica ardita sono risoluti dalla morale, e la sua luce rischiara ad un tempo la religione e la politica. Se vi è nell'uomo l'idea d'una legge superiore alla passione ed all'interesse, o l'esistenza dell'uomo è una contraddizione ed un problema insolubile, ovvero bisogna che l'uomo possa adempire alla legge che gli è imposta; se l'uomo *deve*, bisogna ch'egli *possa*, ed il dovere importa la libertà. D'altro lato, se il dovere è superiore alla felicità, bisogna dunque in certi casi estremi sacrificar la felicità al dovere; e pertanto vi è tra essi un'armonia eterna che può esser momentaneamente turbata, ma che la ragione stabilisce ed impone, per così dire, all'esistenza ed al suo autore. Bisogna dunque che vi sia un Dio, superiore a tutte le cause secondarie, per far regnare in qualche parte l'armonia della virtù e della felicità: di qui Dio, ed un'altra vita. Infine, l'idea del dovere importa ancora l'idea del diritto: il mio dovere verso voi è il vostro diritto sopra di me, come i vostri doveri verso di me sono i miei diritti sopra di voi; di qui ancora una morale sociale, un diritto naturale, una filosofia politica, ben diversa e dalla politica sfrenata della passione, e dalla politica tortuosa dell'interesse.

Tali sono, in poche parole, i tratti generali del nuovo sistema che il Kant ha dato all'Alemagna e l'Alemagna all'Europa. Senza dubbio la filosofia scozzese aveva tentato qualche cosa di simile, ed il Dottor Reid, ad Edimburg, aveva avuto presso a poco gli stessi pensieri che il gran filosofo di Koenigsberg; ma ciò che non era stato che un abbozzo indeciso nella Scozia, divenne un disegno perfettamente finito sotto la gagliarda mano del Kant. Qui dunque è l'ultimo grado, il più alto svolgimento dello spiritualismo del secolo XVIII, di cui la scuola scozzese è'l primo grado ed il punto di partita. Il Kant corona e chiude il secolo XVIII. Io non esito a dirlo, egli è per questo secolo, in filosofia, ciò che la rivoluzione francese è per lo stesso secolo nell'ordine sociale e politico. Il Kant, nato nel 1724, pubblicò la *Critica della Ragion pura speculativa* nel 1781; la *Critica della Ragion pura pratica* nel 1788; la *Religione d'accordo con la Ragione* nel 1793; i *Principii metafisici del diritto* nel 1799, e dopo altre opere, egli è morto a Koenigsberg nel 1804. Egli appartiene al secolo XVIII, e nel tempo stesso apre un novello secolo, chiamato ad un altro destino in filosofia come in politica. Ed è appunto questa nuova filosofia nata alla fine del XVIII secolo, ma che digià riempie il nostro della sua fama, dei suoi svolgimenti e delle sue lotte non

ancora terminate, è questa grande filosofia, considerata soprattutto nella sua parte morale, che io mi propongo di farvi conoscere con una qualche estensione in quest'anno. Io ho voluto innanzi tutto mostrarvi il suo carattère più generale ed il suo rapporto con lo spirito della civiltà da cui emana.

Avrò bisogno di tutta la vostra pazienza nello studio laborioso di monumenti oscuri in sestessi, scritti in una lingua straniera, e di cui non esiste alcuna traduzione francese. Io sono il primo che in una cattedra pubblica in Francia ho tentato di esporre la filosofia del Kant; fortunatamente noi non saremo dello intutto privi di guide, e penso di quivi presentarvi la lista delle opere che voi potete consultar con profitto.

Carlo Villers, emigrato francese, rifuggito in Alemagna, e divenuto professore di filosofia a Goettingen, ha pubblicato, nel 1801, in Metz, una opera celebre sulla filosofia di Kant. Quest'opera contiene due parti, l'una piena di generalità alquanto vaghe contro la filosofia francese, l'altra un'analisi breve e secca della nuova dottrina. Io dubito che un metodo simigliante sia bene adatto ad introdurre e render popolare un sistema straniero in Francia. L'autore ha di molto spirito, elevazion di pensiero, e nobili disegni; ma il suo subbietto si perde in mezzo a declamazioni perpetue.

Il Signor de Garando, nella sua *Storia compa-*

rata di filosofia, relativamente ai principii delle conoscenze umane (3 volumi, Parigi, 1804), ha dato luogo al sistema di Kant, presentandone un saggio di gran lunga superiore a quello di Villers.

Madama di Staël nel suo bel libro dell'Alemagna, ha consecrato alla filosofia di Kant un capitolo, in cui con l'aiuto della sua maravigliosa intelligenza, indovinando quello ch' evidentemente non avea nè studiato, nè anche letto, questa donna straordinaria ci ha data non una sposizione regolare della dottrina di Kant, sibbene un brillante riflesso dello spirito generale di questa dottrina. Se questo capitolo non somministra de'lumi abbastanza sicuri, comunica per lo meno, lo che giova assai meglio allo scopo di uno studio somigliante, una viva curiosità ed un impulso potente verso la nuova filosofia che ora si tratta di farvi pienamente conoscere.

Un filosofo e poeta olandese, Kinher, avea pubblicato un *Saggio d'una sposizione succinta della Critica della Ragion pura*. Questo saggio venne tradotto in francese nel 1801, ed ha fornito al signor de Tracy la materia di osservazioni inserite nelle memorie dell'Accademia delle scienze morali e politiche (*della metafisica di Kant, ovvero Osservazioni su di un'opera intitolata Saggio d'una sposizione succinta* etc. etc; t. IV, p. 544).

Voi leggerete con profitto questo saggio, e la memoria cui esso ha dato luogo (a).

Io termino queste indicazioni con quella dell'articolo *Kant* nella *Biografia universale*, articolo che noi dobbiamo alla dotta penna del signor Stapfer, e che soprattutto dà un'idea vera del carattere morale della filosofia di Kant.

(a) Questa memoria fu pure tradotta in italiano dal Novati e pubblicata in Pavia nel 1822 nella *Collezione de' Clasici metafisici*. Comincia il Tracy dal render grazie al traduttore francese per aver ben tradotto il *Saggio* del signor Kinher: difende così di passaggio i francesi dall'accusa di leggerezza e di poca profondità: parla con molta lode del Kant: poi discende ad alcune riflessioni generali sullo stato della filosofia in Germania, e si fa lecito di scrivere a questo modo: *Vi si professa la dottrina filosofica di Kant, come, per esempio, si professasse la dottrina teologica di Gesù, di Maometto o di Brama. Si è Kantista, come si era platonico, stoico, accademico, come in appresso si fu scotista, o tomista, e come infine nel decimo-settimo secolo noi [illegible] tutti cartesiani.* Non sappiamo quanto possano esser vere queste considerazioni del Tracy, massime trattandosi della Germania, in cui le scienze filosofiche vi ebbero un incremento tanto rapido e maraviglioso. Ma ciò poco monta. Quello in cui egli specialmente si ferma nel presentarci la filosofia di Kant è la sposizione e lo esame della dottrina ideologica dello stesso, ben persuaso che per giudicar rettamente di tutto il suo sistema basta la sola conoscenza di questa parte importante.

LEZIONE II

Prima di studiar la morale di Kant fa d'uopo studiar la sua metafisica, la quále è contenuta nella *Critica della ragion pura* — Importanza delle due *prefazioni* e dell'*introduzione* di quest'opera: l'argomento di questa lezione è l'analisi di queste due prefazioni — Dell'indifferenza attuale in metafisica; cause di quest'indifferenza; dommatismo del XVII secolo, empirismo di Lock, scetticismo di Hume — Kant oppone lo stato delle matematiche, della logica e dell' alta fisica a quello della metafisica; e, ricercando il principio cui i primi debbono i loro progressi, propone di applicar questo principio all'ultima — Che bisogna fondar la matefisica sur un'analisi delle leggi della ragione, fatt'astrazione dalle loro applicazioni e dai loro obbietti — L'analisi della ragione in sestessa e de'suoi limiti è *la critica della ragion pura* — Dell'influenza che deve esercitar l'avvenimento della *critica* sui destini della filosofia.

Io non vi presento un riassunto della filosofia del Kant, ricavato dalle differenti sue opere messe a contribuzione e come ricomposte per servire ad una sposizione novella. Io voglio farvi conoscere

questa grande Filosofia più sinceramente e nel tempo stesso più profondamente. Il più che mi sarà possibile, io farò che il Kant si spieghi da per se stesso; analizzerò successivamente i diversi celebri monumenti che contengono l'intiero suo sistema; prima la *Critica della Ragion pura*, che contiene la sua metafisica; poi la *Critica della Ragion pura pratica*, che contiene la sua morale; in fine, due o tre altri scritti che sviluppano la *Critica della Ragion pura pratica*, e trasportano i principii generali della morale kantiana nella morale privata, nella morale sociale e nel diritto pubblico; perocchè non bisogna obbliare ch' è appunto la filosofia morale di Kant quella che noi cerchiamo attraverso la sua metafisica. Cominciamo dalla *Critica della ragion pura*.

Quest' opera comparve nel 1781. Era un grossissimo volume composto al modo della scuola del Wolf, con una grande regolarità, ma con un tal lusso di divisioni e suddivisioni, che il pensiero fondamentale si perdeva nel circuito dei suoi lunghi svolgimenti. Esso aveva dippiù la disgrazia di essere scritto male; ciò che non vuol dire che soventi volte non avesse dello spirito nei particolari, ed anche tratto tratto degli ammirabili brani; ma, siccome l'autore stesso il riconobbe con candidezza nella prefazione alla edizione del 1781, se vi è da per tutto una grande chiarezza logica, vi è pochissimo

di quell'altra chiarezza ch'egli chiama *estetica*, e che nasce dall'arte di far passare il lettore dal noto all'ignoto, dal facile al difficile; arte rarissima soprattutto in Alemagna, e che mancò intieramete al filosofo di Koenigsberg. Prendete la tavola delle materie della *Critica della Ragion pura*: siccome ivi non può esser quistione che dell'ordine logico, del concatenamento di tutte le parti dell'opera, niente di più luminoso, niente di più preciso. Ma prendete ciascun capitolo per se stesso, tutto cangia: quell'ordine in piccolo che deve rinchiudere un capitolo, non vi è: ciascuna idea è sempre espressa con l'ultima precisione, ma essa non è sempre al posto ove dovrebbe essere per insinuarsi facilmente nello spirito del lettore. Aggiungete a questo difetto l'altro della lingua tedesca di quell'epoca spinto al suo colmo, io voglio dire, quel carattere smisuratamente sintetico della frase alemanna che forma un contrasto sì vivo col carattere analitico della frase francese. Ciò non è tutto. Indipendentemente da questa lingua rozza ancora e male esercitata alla scomposizione del pensiero, Kant ha un'altra lingua che gli è propria, una terminologia, la quale, ben compresa una volta, è di una nettezza perfetta ed anche d'un comodo uso, ma che, presentata bruscamente e senza i necessarii preliminari, offusca tutto, dà al tutto un'apparenza oscura e bizzarra. Così la *Critica della Ra-*

gion pura non produsse sul principio una grande impressione in Alemagna; le fu d'uopo di parecchi anni per fare il suo corso; le fu d'uopo che alcuni pensatori laboriosi ed indipendenti, dopo avere studiato la novella dottrina, vi attirassero l'attenzione esponendola alla loro maniera. Il Kant ne pubblicò nel 1787 una seconda edizione corretta su molti punti; questa seconda edizione è l'ultima parola dell'autore, sopra di essa sono state fatte le seguenti edizioni.

La *Critica della Ragion pura* (*Critik der reinen Vernunft*) è preceduta da due prefazioni (*Vorrede*), l'una dell'edizione del 1781, l'altra dell'edizione del 1787, come ancora d'una lunga introduzione (*Einleitung*). Questi tre pezzi sono della più alta importanza; forse contengono ciò che vi è di più essenziale e durevole nella *Critica della Ragion pura*, cioè il metodo dell'autore. Ora in ogni inventore, in ogni pensatore originale, il metodo è quello che bisogna ricercare a preferenza, perchè questo metodo è il germe di tutto il resto; spesso ancora sopravvive ai vizii delle sue applicazioni. Le due prefazioni e la introduzione della *Critica della Ragion pura* sono per la filosofia del Kant ciò che il *Discorso del Metodo* è per la filosofia del Descartes. Io dunque mi fermo a far ben conoscere questi tre scritti. Questa lezione verrà pure intieramente consecrata all' analisi fedele delle

due prefazioni che si legano e si rischiarano a vicenda, ed unite formano un solo e medesimo tutto.

Il Kant aveva la coscienza della rivoluzione ch'egli intraprendeva; egli aveva giudicato la sua epoca e compresine i bisogni. I grandi dommatisti senza critica del secolo XVII avevano ingenerato lo scetticismo dell'Hume, ed in tutta l'Europa l'indifferenza in metafisica era al suo colmo. Questa indifferenza non derivava giá dalla frivolezza, ma dallo scoraggiamento; essa era ancora più apparente che reale, e non significava se non se una sola cosa, che l'antica metafisica era morta e che si aveva bisogno di una nuova. Egli vi fu un tempo, dice il Kant, quando la metafisica passava per la regina di tutte le scienze; oggi abbandonata e ripudiata, essa potrebbe dire come Ecuba:

> . . . . . *Modo maxima rerum*
> *Tot generis natisque potens* . . . .
> *Nunc trahor exul, inops.*
>
> (Ovidio, *Metamorfosi*).

Il governo della filosofia fu sul principio un dispotismo, quello dei dommatici; dopo il dispotismo, è venuta l'anarchia, e quello spirito di ribellione chiamato scetticismo. In questi ultimi tempi una certa fisiologia intellettuale introdotta dal Locke sembrava aver tutto rappacificato e ricondot-

to ad una sola autorità, quella della esperienza; ma si è conosciuto che questa pretesa esperienza era essa stessa ripiena d'ipotesi, e che la novella autorità non era niente meno che un dogmatismo tirannico quanto eran quelli dai quali si voleva liberare la scienza. Tutte le autorità sembrando dunque essersi inutilmente tentate, l'ultima e la più trista delle dominazioni venne in campo, quella della indifferenza, madre della notte e del caos. Ma questo caos, se la natura umana sussiste coi suoi instinti e con le sue forze, non è che il preludio d'una trasformazione prossima e l'aurora d'una luce novella.

Questa indifferenza che dispera al primo sguardo, è degna d'una meditazione profonda. Tra le scuole che si combattono da secoli in quest'arena di dispute senza fine che si chiama la metafisica, ed il pubblico del nostro tempo, che confessa non intendere affatto questi combattimenti e non potervi prendere interesse, chi ha torto e chi ha ragione? Non si vede già che il pubblico sia disguastato delle matematiche e della fisica; perchè lo sarebbe egli della metafisica, se questa fosse una scienza tanto solida, tanto sicura, quanto le altre? La nostra età è l'età della critica, alla quale niente può sottrarsi, nè la religione a malgrado della sua santità, nè la legge e lo stato, a malgrado della loro maestà. Perchè dunque

non si applicherebbe ancora la critica alla metafisica?

Con ciò non dovrebbe intendersi una critica di tale o tale altro sistema; no, egli si tratta d'una critica più profonda, e che si applichi allo strumento stesso di ogni sistema, di ogni metafisica, alla facoltà di conoscere, alla ragione, che ne determina la costituzione interna, la estensione ed i limiti:

Tecum habita et noris quàm sit tibi curta supellex.

(Perseo).

Togliete questa critica, e la filosofia non è più che una specie di magia, alla quale il Kant si dichiara affatto straniero.

Tutte le vecchie certezze sono screditate; ma non perciò si deve dire che lo spirito umano rinunzia alla certezza; egli vi aspira sempre; ma la cerca sopra un altro sentiero. Egli è indifferente alla filosofia delle scuole; non lo sarebbe forse ad una filosofia nuova la quale fosse stabilita sul fondamento della critica.

Per istabilir questa nuova filosofia, per arrivare a questa novella certezza, il Kant passa in rassegna le scienze più avanzate, e cerca quale sia stato il principio dei loro progressi, affine di conoscer

quello della incertezza che regna ancora in metafisica.

Infatti, si disputa moltissimo in metafisica; si disputa poco in logica, in matematica ed in fisica, o almeno, se vi si disputa, si finisce coll'accordarsi in un punto. Perchè le matematiche, la logica, la fisica, sono esse delle scienze positive che avanzano e si perfezionano incessantemente ?

Dai tempi d'Aristotile, la logica non ha retroceduto: non vi ha nelle sue opere alcuna regola del sillogismo, alcuno assioma logico che oggi non sia incontrastabile ai nostri occhi come lo era a quelli de'Greci. Diciamo tutto: non solamente la logica non ha retroceduto, ma non ha nemmeno progredito. Vi si sono potuto aggiungere differenti parti, una digressione su le facoltà dell'anima, un'altra su le cause ed i rimedii de'nostri errori; ma ció non è aumentare, è snaturar le scienze quando se ne sconoscono e confondono i limiti. La logica propriamente detta non ha fatto un passo dopo Aristotele, nè in avanti nè in dietro. Perchè ciò? Perchè la logica sta sopra regole le quali possono ricondursi a certe proposizioni evidenti per se stesse ed indipendenti da ogni applicazione. Queste proposizioni, richiamate ai loro principii, sono delle leggi dello spirito umano, leggi alle quali egli è soggetto sempre che ragiona. La natura dello spirito umano non variando, le sue leggi

non potrebbero variare. Esso vi obbediscè sempre e da per tutto; esse sono per lui un fondamento inconcusso di certezza; l'errore non potrebbe giunger sin là, bisogna che provvenghi d'altronde. Quando dunque si domanda perchè la logica è una scienza certa, si deve rispondere: perchè essa non si occupa d'alcun'oggetto speciale e determinato; perchè essa è indipendente dalle sue applicazioni, e la sua virtù risiede nelle leggi stesse della ragione, considerata in sestessa e pura d'ogni elemento straniero.

Tal'è ancora il principio della certezza delle matematiche. Sempre che le matematiche si arrestano alla parte variabile degli oggetti misurabili, è probabile ch'esse abbiano la loro epoca d'incertezza e di vacillamento. Ma dacchè Talete o chiunque altro, negligentando la parte variabile e non occupandosi che della parte costante de'triangoli equilateri, dimostrò la proprietà essenziale del triangolo equilatero, questo primo passo aprì la strada, ed a poco a poco la scienza matematica si venne formando. In che essa consiste? Nello studio di proprietà costanti, che non esistono in natura, e che sono concepimenti dello spirito, della ragione, agendo secondo le leggi che le sono proprie sopra dati forniti dalla natura, ed astrazion fatta da ciò che questi dati hanno di variabile ed incerto.

Prima di Galileo per la fisica era lo stesso, come

per le matematiche prima di Talete. La fisica antica non era se non se un ammasso d'ipotesi. I fisici moderni anteriori a Galileo abbandonarono le ipotesi, si situarono in presenza della natura, osservarono e raccolsero i fenomeni ch' essa presentava loro. Ciò era già qualche cosa; ma non è ancora l'epoca della vera fisica, la quale non cominciò che con Galileo. Galileo ed altri concepirono l'idea di non attenersi più alla semplice osservazione, alle classificazioni superficiali ed alle leggi empiriche che ne risultano. Essi riconobbero che appartiene all'uomo di essere il giudice e non il discepolo passivo della natura: fissarono de'problemi fisici *a priori*, e per risolverli intrapresero delle esperienze che diressero secondo i principii suggeriti loro dalla ragione. Fu dunque la ragione che essi seguirono, anche lavorando sulla natura; furono i principii di questa ragione ch'essi cercarono nella natura, e la fisica divenne scienza, divenendo razionale. Ma in luogo d'interpretare il Kant, vale meglio ascoltare le sue parole.

« Dopo che Galileo fece rotolare sopra un piano inclinato de'globi de'quali egli stesso aveva scelto il peso, o che Torricelli fece portare all'aria un peso ch'egli sapeva essere uguale ad una colonna d'acqua a lui conosciuta, o che più tardi Stahl trasformò de'metalli in calce, e questa in metalli con la soppressione o addizione di certe parti: da

questo momento una fiaccola fu data ai naturalisti. Essi hanno riconosciuto che la ragione non concepisce se non se quello ch'essa stessa produce secondo i suoi piani, che essa deve precedere co'suoi proprii principii e forzare la natura a rispondere alle sue domande, in luogo di lasciarsi condurre da essa come per mano. Altrimenti le osservazioni accidentali e fatte senza alcun piano stabilito precedentemente non possono accordarsi tra di loro, senza riferirsi ad una legge necessaria; è ciò per tanto che cerca la ragione e di cui essa ha bisogno. La ragione deve presentarsi alla natura, tenendo in una mano i suoi principii che soli possono dare all'assieme ed all'armonia dei fenomeni l'autorità di leggi, e nell'altra mano gli esperimenti ch'essa ha praticati secondo questi stessi principii. La ragione domanda alla natura d'istruirla non già come uno scolare che si lascia dire tutto ciò che piace al maestro, ma come un giudice legittimo che forza i testimoni a rispondere alle domande che loro dirige. La fisica deve il felice cangiamento del suo metodo a questa idea: che la ragione cerca, io non dico immagina, nella natura, conformemente ai suoi proprii principii, ciò che essa deve imparare dalla natura, e ciò ch' essa non può conoscere di per sè sola. In tal modo la fisica si è stabilita sul terreno solido d'una scienza, dopo che non avea fatto che errare e barcollare durante tanti secoli. »

Ora, perchè la metafisica non ha anch'essa progredito come l'alta fisica, la logica e le matematiche? Osserviamo primamente che la metafisica non è già uno studio arbitrario, nato da un capriccio dell'orgoglio, ed al quale sia in nostra libertà rinunziare. Dio, il mondo, l'anima, l'esistenza futura, sono degni oggetti che provocano incessantemente la curiosità dello spirito umano ed ai quali incessantemente esso rivolgesi, perchè la nostra natura si sente degradata quando li neglige. Lo spirito umano ha un ben voler condannarsi e rassegnarsi, non solamente all'ignoranza, ma all'indifferenza ancora in metafisica; è stato forzato ad annullare le decisioni che aveva pronunziate contro se stesso. Bisogna consentire alla propria condizione, e poichè la nostra condizione è di esser uomini, noi dobbiamo agitare i problemi umani.

Ma perchè tante soluzioni a questi problemi, e tanta diversità in queste soluzioni? Se fosse dato alla natura umana trovare la verità in metafisica, come tanti grandi uomini, tanti genii sublimi che ne hanno fatto lo studio, non vi sarebbero giunti? In una parola, perchè tanta certezza nelle altre scienze, e tanta incertezza nella metafisica?

Se si richiami alla memoria il cammino delle scienze, e si riduca il principio dei loro progressi alla sua più semplice espressione, si trova che esse avanzano a condizione di negligentar la

parte variabile delle cose su le quali lavorano ; e considerarne esclusivamente la parte invariabile e costante, cioè la parte che lo spirito umano mette in tutte le sue conoscenze. Le leggi che sono base della logica, della metafisica e delle matematiche, e che fondano la certezza di queste scienze, non sono altra cosa che delle leggi dello spirito umano istesso. È dunque rigorosamente parlando, nella natura dello spirito umano, indipendentemente d'ogni applicazione e d'ogni oggetto esterno, che si risolve la certezza di tutte le scienze vere.

Ora se noi esaminiamo il punto di vista sotto il quale si è considerata sinora la metafisica, vedremo ch'è stato precisamente negletto ciò che solamente ne poteva fondar la certezza, val dire la natura stessa dello spirito umano e delle sue leggi, considerate indipendentemente dagli oggetti ai quali si applicano. Gli uomini si sono occupati degli oggetti delle nostre conoscenze e non dello spirito che conosce; si è domandato che cosa era Dio, se esisteva o non esisteva; si sono inventati sistemi sul mondo;si sono paragonati gli esseri tra di loro; se ne sono precisati i rapporti; se ne sono dedotte conseguenze, lavorando sempre su gli oggetti, cioè sopra esistenze ipotetiche. Vi sono pochi filosofi che abbiano considerato le conoscenze nel loro rapporto con lo spirito umano. Era questo per tanto

il solo mezzo di arrivare a qualche cosa di fisso, e di elevar la metafisica alla certezza della fisica, delle matematiche e della logica.

Colpito da questa idea il Kant intraprese a far rivolgere sull'oggetto stesso della conoscenza le ricerche che fino allora non erano state applicate se non se agli oggetti: egli intraprese in metafisica la stessa rivoluzione che il Copernico aveva operata in astronomia. Copernico, vedendo essere impossibile spiegare i movimenti dei corpi celesti, se si supponeva che questi corpi girassero intorno alla terra immobile, fece girare la terra con essi intorno al sole. Ugualmente Kant in luogo di fare che l'uomo si aggirasse intorno agli oggetti, fece che gli oggetti girassero intorno all'uomo.

Togliete lo spitito dell'uomo e la sua costituzione necessaria, non vi restano degli oggetti che delle nozioni senza fondamento; voi eleverete una teorica ipotetica che un'altra teorica ipotetica rovescerà per essere ancora abbattuta; i sistemi e le scuole si succederanno senza che la scienza progredisca, e la metafisica, sottomessa a delle continue rivoluzioni, cercherà invano una certezza che sempre le sfugge. Se al contrario, prendendo lo spirito umano per punto di partenza, si prende a determinare esattamente la sua natura, ed a descrivere con rigore le sue leggi e la loro legittima forza, si dà alla metafisica una solida base.

Una tale ricerca non è già la scienza, ma n'è la condizione. « Negarne l'utilità, dice Kant, è voler negare l'utilità della polizia, perchè la sola funzione della polizia è d'impedire le violenze alle quali si potrebbe trascorrere senza di essa, e di fare in modo che ognuno attendi con sicurezza ai proprii affari. »

Kant confessa che un tale metodo potrà bene rovesciare tutti i dogmatismi, che, secondo lui, non sono che ipotesi della ragione, agendo all'avventura e senza la preliminare critica di sè stessa. « Si, egli dice, la critica distruggerà moltissimi argomenti celebri; ma essa vi sostituirà altri irrefragabili argomenti, perchè questi poggeranno sulle leggi stesse della ragione ». Ed egli indica gli argomenti in favore della esistenza di Dio, della libertà, della immortalità che dava l'antica metafisica, e quelli che saranno sostituiti dalla nuova; egli sostiene che la critica può nuocere al monopolio della scuola, ma non già all'interesse del genere umano, poichè essa ripara le ruine che opera. Qui noi non ci opporremo al Kant, ma non gli accorderemo cosa alcuna; e facciamo tutte le nostre riserve, non già in favore del monopolio delle scuole, ma in favore degli argomenti che esse impiegano da due mila anni e che forse non sono tanto vani quanto suppone il nostro autore. Egli conviene di aggiornare questa discussione alla fine

della *Critica*, e noi non abbiamo segnato le pretensioni del Kant a questo riguardo, se non se per mostrare la estensione e l'arditezza del suo disegno.

Le due prefazioni che abbiamo analizzate indicano questo disegno nel modo più generale: l'*introduzione* lo farà conoscere con altra profondità e precisione.

LEZIONE III

Subbietto di questa lezione: analisi dell' *introduzione* della Critica della ragion pura — Distinzione della *forma* e della *materia*, del *subbiettivo* e dell'*obbiettivo* nella conoscenza umana — Dell' origine delle nostre conoscenze: conoscenze *empiriche* o *a posteriori* e conoscenze *a priori*—Caratteri delle conoscenze *pure a priori:* universalità e necessità —Distinzione dei giudizii *analitici* o *esplicativi*, e dei giudizii *sintetici* o *estensivi* — Due classi di giudizii sintetici: giudizii sintetici *a priori* e giudizii sintetici *a posteriori*—Confutazione dell'empirismo — Confutazione di quest' asserzione, che tutt'i giudizii sono sottomessi alla legge d'identità—Distinzione delle scienze teoretiche e delle scienze empiriche — Della possibilità della metafisica: del metodo — Considerazioni generali sulla riforma filosofica intrapresa da Kant.

Bisogna dirlo: qui cominciano le difficoltà d'una sposizione fedele e chiara delle idee del Kant. L'*introduzione* digià si rende aspra per una folla di distinzioni, vere e fine, ma sottili in apparenza, espresse con una brevità qualche volta enigmatica ed in una lingua che per la sua severità e bizzarria, ricorda troppo spesso la scolastica.

Ecco la prima distinzione che per non essere

stata giammai espressa chiaramente nella introduzione, la domina e serve di fondamento alla *Critica della Ragion pura*.

In ogni conoscenza reale, vi sono due punti di vista che non bisogna confondere. Per esempio, prendete questa proposizione: quest'omicidio che è stato commesso suppone un omicida; quali sono gli elementi di cui si compone questa proposizione evidente per se stessa? Vi è prima di tutto l'idea particolare d'un certo omicidio commesso in tale o tale altra circostanza, con tale o tale altro istrumento determinato; vi è ancora l'idea non già di un omicida in generale, ma di tale o tale altro omicida, che bisogna scovrire. Ecco degli elementi incontrastabili, e che intanto possono variare all'infinito, perchè vi è un gran numero di assassini che tutti si distinguono gli uni dagli altri per mille circostanze diverse.

Ma non vi è altra cosa in questa proposizione: questo omicidio suppone un omicida? Non è difficile discernervi ancora quel principio generale che gli elementi particolari nascondono, ma che essi non contengono, cioè: ogni omicidio suppone un omicida, principio che si riferisce a questo principio più generale ancora, e al di là del quale non è possibile di risalire: ogni accidente suppone una causa di questo accidente. Questo è il fondo stesso della proposizione in esame. Negate questo princi-

pio, e voi potrete consentire a non ricercare affatto un omicida quando accadrà un omicidio. Ma ciò non è possibile. Il carattere di questo nuovo elemento è di non variare con la folla delle circostanze che fanno incessantemente variare gli altri elementi; esso è invariabile e sempre lo stesso.

Questa distinzione è reale. Il Kant, nella sua passione pel rigore e per la esattezza della espressione come delle idee, l'ha notata con due parole bizzarre ma energiche, rinnovellate dal peripatismo e dalla scolastica. Nella proposizione in esame ed in ogni simile proposizione, egli chiama gli elementi particolari variabili ed accidentali, la *materia (materie)* della conoscenza, e dà il nome di *forma (forme)* all'elemento generale e logico.

Così vi è nella conoscenza un elemento preso in prestito dalle circostanze, ed un altro che non lo è, ma che vi si aggiunge per fondare la conoscenza. La materia della conoscenza ci è fornita dal di fuori e dagli oggetti esterni; la forma viene dall'interno, dal soggetto stesso capace di conoscere. Di qui consegue che la conoscenza la quale si distingue in materia e forma può distinguersi ancora in *soggettiva (subject, subjectiv, subjectivitaet)* ed *oggettiva (object, objectiv, objectivitaet)*; conoscenza soggettiva, cioè che viene dal soggetto e dalla forma ch'esso imprime alla conoscenza, col solo fatto del suo intervento nella

conoscenza ; e conoscenza oggettiva, cioè che nasce dall'esterno, dalla relazione del soggetto ai suoi oggetti.

In questa proposizione: bisogna una causa all'universo; — *bisogna una causa*, ecco la parte soggettiva, la forma della conoscenza; — *l'universo*, ecco la parte oggettiva, la materia della conoscenza. La conseguenza di questa distinzione è della più alta importanza.

Siccome la materia della conoscenza non entra nella conoscenza reale se non per la forma, così l'oggettivo non ci è noto se non se nel e per il soggettivo : non si prova già il principio con l' oggetto al quale si applica; non si parte per esempio da Dio per arrivare al principio della causalità ; al contrario il principio della causalità ci fa giungere alla idea della causa del mondo; d' onde segue che, per procedere logicamente, bisogna partire dal pensiero, dalla forma, dal soggettivo, e non già dall'oggettivo e dall'essere. Perciò si trova cangiato l'aspetto della metafisica, e due scuole rivali sono allo stesso tempo ferite dallo stesso colpo e convinte d'un procedere ugualmente vizioso, d'un punto di partenza ugualmente ipotetico. Quando si dice che bisogna partire dal mondo esterno per arrivare all'uomo, dai sensi per arrivare all'intelligenza, o anche quando si pone sul bel principio l'esistenza di Dio e che

se ne deduce l'uomo ed il mondo, l'errore è uguale d'ambo i lati. Nè la tesi del sensualismo, nè la tesi della teologia possono sostenersi, perchè l'una e l'altra procedono dalla materia alla forma, dall'oggetto al soggetto, dall'essere al pensiero, dall'ontologia alla psicologia, mentre che il processo opposto è il solo che sia legittimo. Noi proclamiamo altamente il nostro assenso a queste vedute semplici e feconde, che procedono dal metodo di osservazione bene inteso. Noi ci lusinghiamo, che un insegnamento di cinque anni le abbia solidalmente stabilite tra noi, e senza che più a lungo vi ci fermassimo, proseguiamo l'analisi dell'*Introduzione*

Non solamente si può distinguere la conoscenza in materiale e formale, oggettiva e soggettiva; ma si può ancora considerarla in rapporto alla sua origine, e ricercare se tutte le nostre conoscenze procedono oppur no dalla esperienza.

A questa quistione il Kant risponde con lo spirito del suo secolo intiero, che tutte le nostre conoscenze presuppongono l'esperienza. Non è possibile pronunziarsi con maggiore nettezza. « Nissun dubbio, egli dice, che tutte le nostre conoscenze non comincino con l'esperienza; perchè da qual cosa la facoltà di conoscere sarebbe sollecitata ad esercitarsi, se non dagli oggetti che colpiscono i nostri sensi, e che da una parte producono in noi delle

rappresentazioni di sè stessi, e dall'altra mettono in movimento la nostra attività intellettuale e la eccitano a paragonar questi oggetti, ad unirli o separarli, ed a mettere in opera la materia grossolana delle impressioni sensibili per comporne questa conoscenza che noi chiamiamo sperienza? Nissuna conoscenza precede l'esperienza; tutte cominciano con essa ».

Ma il Kant distingue tra cominciare con l'esperienza e venire dall'esperienza (*mit. aus.*) Tutte le nostre conoscenze presuppongono la esperienza; ma l'esperienza sola non basta a spiegarle tutte. Prendiamo l'esempio già addotto: un omicidio suppone un omicida. Se l'esperienza non avesse mai mostrato l'omicidio, lo spirito non avrebbe avuto l'idea d'un omicida; qui dunque l'esperienza, e l'esperienza sola ha potuto fornir la materia della conoscenza. Ma nel tempo medesimo la parte formale e soggettiva che si esprime così: ogni cangiamento suppone una causa di questo cangiamento; questa parte formale, presupponendo l'esperienza di tale o tale altro cangiamento, sorpassa questa esperienza. Essa non ha potuto cominciare senza di essa, ma non ne provviene, perocchè è dimostrato che l'esperienza di alcun fatto non può dare allo spirito umano la nozione della causa. Lo spirito umano ricerca le cause, perchè tale è la sua natura, ed esso le ricerca all'occasione di tale o tale

altra circostanza. D'onde segue, che questa proposizione: un omicidio suppone un omicida; e quest'altra che la richiude: ogni cangiamento suppone una causa, contiene ad un tempo e qualche cosa di sperimentale e qualche cosa che non deriva dall'esperienza.

Il Kant chiama conoscenze *empiriche* o *a posteriori*, quelle che non solamente presuppongono l'esperienza, ma ne provvengono; e chiama conoscenze *a priori* quelle le quali, benchè non possono nascere senza l'esperienza (*Erfahurung*), non ne procedono, e ci sono date dalla sola potenza dello spirito. E qui è necessario non equivocare. Io giudico, dice il Kant, senza averne fatto esperienza, che se si tolgano le fondamenta di questa casa, essa cadrà. Questo giudizio, egli è vero, sembra precedere l'esperienza, ma in realtà la segue, perchè in ultima analisi tutta la sua forza sta sull'osservazione che i corpi non sostenuti cadono. Ma quando io fo quest'altro giudizio: qualunque cangiamento possa avvenire, esso ha necessariamente una causa; non solamente questo giudizio precede l'esperienza avvenire, ma non poggia sopra nessuna esperienza passata, perchè l'esperienza può mostrare che tale cangiamento ha tale causa, ma nissuna esperienza può insegnare ch'egli è così necessariamente. Ed il Kant osserva con ragione, ch' è impossibile

ridurre questa nozione di necessità ad un'abitudine, nata d'un costante legame: ciò è distruggere non ispiegare il principio di causalità, il quale, per agire, non aspetta l'abitudine ed interviene nel primo come nel centesimo cangiamento, per farci affermare ch'esso non può non avere una causa. L'idea della necessità non si forma a brani e pe' particolari; essa s'introduce piena ed intera nella intelligenza. Mille e mille generalizzazioni successive non generano la necessità, essa ne differisce assolutamente. Il giudizio che ogni cangiamento ha di necessità una causa, è adunque un giudizio che non poggia sull'esperienza, è un vero giudizio *a priori*.

Ebbene! anche nelle conoscenze *a priori*, sceverate così da tutte le altre, bisogna ancora distinguere. Vi sono dei principii che a giusto titolo sono detti *a priori*, poichè essi non hanno il loro fondamento nella osservazione, ma nei quali nondimeno si mischia un elemento fornito dalla osservazione; tal'è questo principio: ogni cangiamento ha di necessità una causa. Esso non deve niente all'esperienza, in quanto alla sua certezza, ma racchiude la nozione del cangiamento, all'occasione della quale lo spirito concepisce la nozione di causa, e questa nozione di cangiamento è evidentemente presa dalla esperienza. Il principio di causalità, benchè principio *a priori*, racchiude adun-

que un elemento empirico; ma vi sono dei principii *a priori* assolutamente indipendenti da ogni esperienza, e che perciò il Kant chiama *puri* (*reine*); tali sono i principii matematici.

Ora, s'egli è vero che vi sono nella intelligenza delle conoscenze pure *a priori*, importa prima di tutto ricercare i caratteri di queste conoscenze. Il Kant li riduce a due, la necessità e l'universalità. Egli gli aveva già indicati; qui li determina rigorosamente. La esperienza ci dice ciò che sono le cose, ma non ciò che non possono non essere; essa ci dice ciò che sono le cose nel momento della osservazione e nel luogo dove ci troviamo, ma non ciò che esse sono in tutt'i tempi ed in tutt'i luoghi. L'universalità e la necessità sono adunque i caratteri proprii delle conoscenze pure *a priori*. Ove questi caratteri mancano, egli è contento di ravvisar le conoscenze *a posteriori*. Ogni conoscenza fondata logicamente sull'esperienza è contingente, essa può avere una generalità di paragone e d'induzione, ma non mai una universalità assoluta. Enunciando una legge empirica, voi vi limitate ad affermare che fin qui non vi si è osservata eccezione; ma voi non potete pronunziare ch'essa non abbia mai sofferto, nè soffrirà mai eccezione, e nemmeno ancora ch'essa non ne può soffrire.

La facoltà in noi, alla quale si rapportano i prin-

cipii segnati co'caratteri d'universalità e di necessità, i principii puri *a priori*, è la ragione (*Vernunft*), la ragione pura. Lo studio profondo di questa facoltà è la *critica della ragion pura*. Ora si comprende la significazione e la estensione del titolo dell'opera del Kant.

Vedendo che il nostro filosofo s'impegna nella *Critica della ragion pura*, si è tentati a temere ch'egli non vada a perdersi nella profondità stessa della sua analisi, e che a forza di abitare il mondo delle nozioni pure *a priori*, non si lasci trasportare a delle chimere. Ma questo timore è poco fondato ; lungi dallo accordar troppo alla ragione, noi vedremo che il Kant non gliene accorda abbastanza. Fin dalla *introduzione*, ammessa appena in noi una facoltà di conoscere, capace di produrre le conoscenze che abbiamo numerate, sin da questo primo passo egli si affretta ad avvertirci, che tutto ciò succede nello spirito, nella ragione, nel soggetto, e che bisogna guardarsi bene di vedervi una realità oggettiva; egli ancora si eleva contro la pretensione dell'idealismo di trasportare le idee fuori il ricinto della ragione che le concepisce, e vuole che le nozioni della ragion pura, riconosciute una volta, si prenda a ricercare quale legittimità, quale estensione, quale portata debbasi loro attribuire. «La ragione, egli dice, perchè è capace di sostenere simili principii, ingannata

da una tale pruova di sua potenza, non mette più limiti alla sua passione di conoscere. La colomba leggiera, allorchè attraversa con libero volo l'aria di cui sente la resistenza, potrebbe credere ch'essa volerebbe anche meglio nel vuoto; così Platone obblia il mondo sensibile, perchè questo mondo impone alla ragione degli stretti limiti, e si spinge al di là, su le ali delle idee, nello spazio vuoto dello intendimento puro. Egli non ha osservato che non avanza, a malgrado dei suoi sforzi, perchè non ha alcun punto di appoggio per sostenersi e trasportare l'intendimento fuori il suo posto naturale. Tal'è l'ordinario destino della ragione umana nella speculazione: essa termina il suo edificio il più presto che può; lungo tempo dopo s'inquieta per sapere se solido ne sia il fondamento. »

È necessaria adunque una scienza la quale, da una parte, ricerchi e contesti le potenze naturali della ragione, e che d' altra parte ne misuri e circoscrivi la legittima portata. Questa scienza è la *Critica della ragion pura*. Il Kant nella parte della *introduzione* che ci rimane a far conoscere, determina i fondamenti su'quali poggia questa *critica* per mezzo d' una profonda analisi del giudizio.

Il Kant distingue due specie di giudizii. Ora, egli dice : il rapporto liga l'attributo al soggetto come inerente al soggetto medesimo, come rinchiuso logi-

camente e necessariamente nella nozione del soggetto, talchè esprimendo questo rapporto voi non esprimete due conoscenze differenti, ma presentate due punti di vista o due forme della stessa conoscenza. Quando voi dite: tutt'i corpi sono estesi; siccome è impossibile concepire la nozione di corpo senza quella di estensione, nè quella di estensione senza quella di corpo, voi non enunciate una nuova conoscenza, non fate altro che svolgere quella che già avevate. In questi giudizii voi deducete la parte dal tutto, affermate lo stesso dello stesso, in virtù del principio di contraddizione. Ma vi è un'altra specie di giudizii, nei quali noi rapportiamo al soggetto un attributo che non vi era necessariamente e logicamente rinchiuso, talchè allora non esprimiamo due punti di vista della stessa conoscenza, o la stessa conoscenza sotto due forme distinte, ma esprimiamo una novella conoscenza, aggiungiamo alla nozione del soggetto una nozione che non vi si conteneva affatto. Dicendo: tutt'i corpi sono pesanti, io affermo del soggetto corpo un attributo ch'esso non contiene logicamente. Qui non basta più analizzare il soggetto per dedurne l'attributo, perchè io potrei a mia volontà decomporre la nozione di corpo, non ne dedurrei mai, come parte integrante, la nozione di peso. Dunque questo rapporto non è un rapporto d'identità, come il primo; perchè, dato uno dei termini, l'altro

non l'è. Il rapporto non essendo più lo stesso, il giudizio che l' esprime non è adunque più della stessa specie di quelli di cui or ora abbiamo parlato.

Il Kant, secondo il suo uso esprime questa distinzione chiamando *analitici* i giudizii che affermano lo stesso dello stesso, perchè in effetti basta analizzare uno dei termini del rapporto ch'essi esprimono, per dedurne l'altro termine, e per avere in conseguenza e il rapporto ed il giudizio, espressione del rapporto; e chiama *sintetici* i giudizii che affermano d'un soggetto un attributo che non vi è contenuto logicamente, perchè per trovare il rapporto, non si tratta più di analizzare uno dei termini, ma bisogna unire insieme due termini logicamente indipendenti, e fare in conseguenza una unione, una sintesi di due nozioni prima isolate (*analytischer und synthetischer Urtheile*).

A meglio chiarire la differenza di questi due giudizii ed i caratteri ai quali ciascun di essi può riconoscersi, il Kant dà loro dei nomi egualmente espressivi. Siccome i giudizii analitici non fanno altro che svolgere e spiegare una conoscenza che noi già avevamo, senza aggiungervi realmente cosa alcuna, così egli li chiama giudizii *esplicativi*. Siccome al contrario i giudizii sintetici non ispiegano e non isviluppano una conoscenza già acquistata, ma aggiungono ad essa una conoscenza novella, il Kant

chiama i giudizii sintetici giudizii *estensivi*, perchè in effetti essi estendono le nostre conoscenze, (*Erlauterungs—Erweiterungs Urtheile*).

Intanto fa d'uopo distinguere due classi di giudizii sintetici. Il carattere comune de'giudizii di questa specie è di rapportare ad un soggetto un attributo, che non vi era rinchiuso logicamente. Ora, questo nesso che noi affermiamo tra il soggetto e l'attributo, può esserci dato in due modi: o è l'esperienza che ce lo rivela, o noi lo stabiliamo *a priori*, indipendentemente dalla esperienza. I corpi sono pesanti; ogni cangiamento suppone una causa; sono due giudizii sintetici, perchè nè la nozione di peso è rinchiusa in quella di corpo, nè la nozione di causa in quella di cangiamento; ma questi due giudizii differiscono in ciò, che nel primo è l'esperienza che ci ha attestata la realità della connessione tra l'idea di peso e quella di corpo, mentrechè nel secondo non è già l'esperienza che ci scuovre la realtà della connessione tra l'idea di causa e quella di cangiamento. In effetti, la esperienza non mostra se non che i fatti che si succedono e non mai un rapporto come quello della causalità. I giudizii sintetici sono adunque di due specie. La verità degli uni riposa su l'esperienza, ed il Kant li chiama giudizii sintetici *a posteriori*; la verità degli altri non riposa su l'esperienza, ma su la ragione sola, ed il Kant li chiama giudizii sintetici *a priori*.

Osservate ancora che i giudizii analitici sono essi stessi giudizii *a priori*, perchè la realità della connessione ch' essi esprimono non è data dalla esperienza; essa poggia sul principio di contraddizione che lo stesso è lo stesso. Così, ammenochè non si risolva il principio di contraddizione nella esperienza, bisogna ammettere che tutt'i giudizii analitici sono ancora non empirici *a priori*.

Se tutte queste distinzioni del Kant sono fondate, ora siamo nello stato di valutar due celebri asserzioni, cioè; 1. che tutte le conoscenze umane derivano dalla esperienza sensibile; 2. che tutt'i giudizii umani sono sottomessi alla legge d'identità.

Egli è falso, che tutte le conoscenze umane provvengono dalla esperienza sensibile, perchè ogni conoscenza si risolve in una proposizione, ed ogni proposizione in un giudizio, analitico o sintetico, *a priori*, o *a posteriori*. Or primieramente i giudizii analitici sono fondati sul principio di contradizione che non è empirico; secondariamente, i giudizii sintetici *a priori* non possono venire dalla esperienza. Restano i giudizii sintetici *a posteriori*, la certezza de'quali viene dalla esperienza. Si potrebbe ancora contestarlo, quando questi giudizii sono generali, val dire quando conchiudono per induzione da'casi osservati ai casi osservabili; perchè questa induzione poggia sul principio della stabilità delle leggi della natura, che è al disopra dell'esperienza.

Se non è vero che tutte le nostre conoscenze ci vengono dalla esperienza, non è meno falso che tutt'i nostri giudizii sieno sottomessi alla legge di identità, perchè bisognerebbe perciò che ne' giudizii sintetici *a priori o a posteriori*, i due termini del rapporto fossero identici, cioè a dire che dato l'uno l'altro lo fosse logicamente. Ora, come pruovare che non si può avere la percezione del corpo senza aver quella del peso? come pruovare che l'idea di cangiamento rinchiude quella di causa? Nè i giudizii sintetici *a priori*, nè i giudizii sintetici *a posteriori* esprimono un rapporto d'identità. Lungi adunque dall'essere tutt'i nostri giudizii sottomessi alla legge d'identità, non si può riferire a questa legge che un solo de' tre ordini dei nostri giudizii, i giudizii analitici.

Cosa singolare! la filosofia sensualista, la quale pretende che tutte le nostre conoscenze ci derivino dall'esperienza, pretende nel tempo stesso che tutti i nostri giudizii sieno sottomessi alla legge d'identità. Essa prende per unico punto di partenza in psicologia i giudizii sintetici *a posteriori*, i giudizii di esperienza; e quando giunge alla logica, dà per fondamento a questa logica il principio d'identità o di contraddizione. Ma delle due l'una: o il principio di contraddizione viene dalla esperienza, o gli si deve dare un'altra base. Se viene dall'esperienza, è colpito d'un carattere di contingenza e di varia-

bilità, ed allora la logica del sensualismo non poggia più sulla necessità, è variabile come la sensazione istessa; in altri termini, non è più una logica. Se al contrario si ritiene che il principio d' identità non è contingente, ma necessario, per potere servire di fondamento alla logica, il sensualismo è nella impotenza di conciliare questo principio con la psicologia; esso non può dedurre il necessario dal contingente, ed è forzato ad ammettere ne' suoi svolgimenti degli elementi che rigetta sin dal suo punto di partenza. La filosofia del Kant adunque ha rovinato da capo a fondo e la psicologia e la logica del sensualismo.

Dopo avere divise e classificate tutte le conoscenze umane cioè tutt'i nostri giudizii, in giudizii analitici *apriori* ed in giudizii sintetici, gli uni *apriori*, gli altri *a posteriori*, il Kant esamina su quale specie di giudizii sono fondate le diverse scienze, e ne distingue di due sorte: quelle che sono fondate su i giudizii sintetici *a posteriori*, o *scienze empiriche*, e quelle che sono fondate su i giudizii sintetici *a priori* e ch' egli chiama *scienze teoretiche* (*theoretische Wissenschaften*). Le prime sono le scienze di pura osservazione : osservare , classificare, generalizzare, ecco tutta la parte dello spirito nella loro formazione. La storia naturale degli animali, delle piante e de'minerali, una parte della fisica, ec. entrano in questa divisione. Le

scienze teoretiche sono l'aritmetica, la geometria, l'alta fisica, la meccanica e la metafisica. Il Kant stabilisce che quest'ultima classe di scienze ha per base i giudizii sintetici *a priori*.

Quando si studiano i processi delle matematiche, si è sorpresi di trovare per tutto lo stesso processo costantemente adoperato. Esse poggiano sempre sul principio di contraddizione; ma da che questo principio è necessario al progresso della scienza, si è conchiuso ch'esso ne sia il fondamento. Questa conseguenza non vale niente. Il principio di identità non genera le dimostrazioni matematiche, n'è solamente la condizione necessaria; senza di esso, le matematiche non possono fare un passo, ma non è per esso che avanzano. Se esso fosse il principio di tutte le verità matematiche, queste verità sarebbero delle proposizioni puramente analitiche; ora il Kant pruova con gli esempii dedotti dall'aritmetica e dalla geometria che non è così.

Per sapere se questa proposizione: sette più cinque uguale a dodici, è analitica o sintetica, bisogna esaminare se si può avere la nozione di sette più cinque, senza avere la nozione di dodici, la nozione del soggetto senza quella dell'altro termine e del rapporto d'uguaglianza che gli unisce. Ora dopo che avete aggiunto sette a cinque, voi avete l'idea della riunione di due numeri in un solo; ma qual'è questo numero nuovo che

contiene gli altri due? Voi sapete che sette e cinque formano una somma; ma qual'è questa somma? Voi lo ignorate. Questa ignoranza diviene più manifesta se si fa l'esperienza sopra numeri più grandi. Quando noi operiamo sopra piccole quantità, l'abitudine che abbiamo di andare da diverse parti alla somma, la rapidità con la quale comprendiamo la loro uguaglianza, c'illude sul vero processo dello spirito; ma quando noi vogliamo riunire numeri più grandi in un solo, la difficoltà che proviamo per arrivare al numero totale che li contiene, ci mostra cha noi non procediamo dallo stesso allo stesso, e che si tratta di acquistare una nuova conoscenza.

Perchè adunque si sono considerate le proposizioni aritmetiche come proposizioni analitiche? Perchè si è prestato attenzione meno ai processi dello spirito nella formazione delle sue conoscenze, che a queste conoscenze in loro medesime, relativamente ai loro oggetti ed indipendentemente dallo spirito. Siccome sette più cinque e dodici sono in effetti numeri identici, si è creduto che dire, sette più cinque uguale a dodici, fosse lo stesso che passare da una stessa conoscenza alla stessa conoscenza. Ma se l'idea del secondo termine è implicitamente nel primo, essa non vi è esplicitamente e psicologicamente; e la quistione sta nel sapere se, dall'aver noi la nozione di due unità sette e

cinque, abbiamo ancora la nozione dell'unità totale dodici che le rappresenta.

Le verità geometriche non sono meglio verità identiche. Se questa proposizione: la linea retta è la linea più corta da un punto ad un'altro, è analitica, bisogna provare che logicamente l'idea della linea più corta è rinchiusa nella idea di linea retta. « Ma l'idea di *dritto*, dice il Kant, non rinchiude alcuna idea di quantità, ma solamente di qualità. » Le verità della geometria sono adunque dell'ordine sintetico.

Tuttavolta bisogna distinguere due specie di verità geometriche, troppo spesso confuse, le une che sono puramente analitiche, le altre che hanno un carattere sintetico. Le prime sono gli assiomi della geometria, le seconde sono i suoi veri principii. Gli assiomi come questi: *a* è = ad *a;* il tutto è uguale a se stesso; il tutto è più grande della parte; questi assiomi che non sono forse se non che diversi aspetti del principio di contraddizione, sono indispensabili alla scienza. Vi è infatti un solo teorema che non li supponga? È egli possibile di fare un solo passo in geometria se non si ammette che lo stesso è lo stesso, che il tutto è più grande della parte? Ma d'un altro lato, che ci si mostri qualche verità geometrica surta direttamente da questi assiomi come dal loro principio. Gli assomi sono adunque nel tempo stesso indispensabili ed improduttivi. Al con-

trario, prendete l'ultima verità della Geometria e cercate d'onde deriva; essa deriva dalla verità precedente la quale pure si deduce da una verità anteriore, e ciascuna di esse mostrandovisi vicendevolmente come principio e conseguenza, vi sarà d'uopo risalire da teorema a teorema sino a delle verità primitive, che abbiano la loro ragione in loro stesse, che sieno principii, senza essere conseguenze, val dire sino alla definizione del triangolo, dell'angolo, del cerchio, della linea retta ecc. Le definizioni sole sono produttive. Senza gli assiomi, la scienza è impossibile, ma essi non fanno già la scienza; senza di essi non è permesso stabilire un principio, di dedurre una conseguenza, ma essi non fondano nè principii, nè conseguenze. I veri principii geometrici sono le definizioni, cioè i giudizii sintetici *a priori*.

I principii dell'alta fisica sono della stessa natura. Io prendo i due esempii arrecati dal Kant: — In ogni cangiamento del mondo materiale, la quantità di materia deve restare la stessa; in ogni comunicazione del moto, l'azione e la reazione debbono esser uguali. — Sono questi evidentemente de'giudizii sintetici perchè l'idea di materia non importa affatto che in tutti i cangiamenti la quantità di materia è la stessa; similmente si può avere l' idea di moto, senza sapere che l'azione e la reazione sono sempre uguali. Io aggiungo da un

lato alla nozione di materia, dall'altro a quella di moto delle nozioni che non vi erano contenute, e formo un giudizio sintetico. Dippiù, questo giudizio ha il carattere della universalità e della necessità; dunque non è dovuto all'esperienza; dunque è sintetico *a priori*.

Egli non è difficile di convincersi, che la metafisica si appoggia ugualmente sopra giudizii sintetici *a priori*. Vi ha, secondo il Kant, una metafisica naturale che vi è stata e vi sarà sempre, cioè l'ardente curiosità di veder chiaro nelle quistioni che l'intelligenza umana si propone eternamente; queste quistioni sono, Dio, l'anima il mondo, la sua eternità o il suo principio,ecc. Ecco gli oggetti della metafisica; i suoi principii sono quegli stessi con l'aiuto dei quali l'intelligenza umana tenta di risolvere le quistioni dalle quali non può sfuggire; basta citarne alcuni: tutto ciò che accade ha una causa; ogni fenomeno, ogni qualità suppone un soggetto; ogni avvenimento suppone il tempo; ogni corpo lo spazio, ec. Ora, esaminate questi principii, e vedrete, ch'essi non sono che de' giudizii sintetici *a priori*, perchè il secondo termine del rapporto che questi giudizii esprimono non è affatto contenuto nel primo; il tempo non è rinchiuso nell'avvenimento,nè lo spazio nel corpo, nè il soggetto nella qualità, nè la causa nel fatto che comincia a mostrarsi; questi giudizii non sono

adunque analitici. Non è l'esperienza che introduce nella intellingenza le nozioni di causa, di sostanza, di tempo, di spazio, ecc.; ma son queste delle nozioni *a priori*; i giudizii che le contengono sono adunque giudizii sintetici *a priori*.

Ora, dev'essere evidentissimo, che tutte le scienze degne del nome di scienze teoretiche, sono fondate sopra giudizii sintetici *a priori*; resta a sapere come mai tali giudizii sono possibili; in altri termini, come mai si danno dei giudizii che contengono un elemento indipendente da ogni esperienza, e quale può esserne il valore. Questa quistione è niente meno che quella del valore istesso della ragion pura, autrice di questi giudizii. Hume è quegli tra tutt'i filosofi, che ha osato toccar questa quistione con maggior fermezza, ma sotto un solo dei suoi aspetti, nel celebre principio di causalità, e si conosce come l'abbia risoluta. Il Kant a tal proposito osserva, che se Hume invece di attenersi al principio di causalità, avesse esaminato tutti gli altri principii necessarii, forse avrebbe retroceduto in vista delle rigorose conseguenze della sua opinione. In effetti, se Hume rigetta la nozione di necessità contenuta nel principio di causalità, avrebbe dovuto rigettarla ugualmente dagli altri principii che la contengono ancora, avrebbe dovuto rigettare ogni giudizio sintetico *a priori*, cioè le matematiche pure e

l'alta fisica, conseguenza estrema, la quale forse avrebbe rattenuto quell'eccellente spirito sul pendio dello scetticismo.

Poichè esistono i giudizii sintetici *a priori*, essi adunque sono possibili, e si può dire lo stesso d'un certo numero di scienze teoriche, che poggiano sopra questi giudizii. Bisogna che le matemetiche pure, che la fisica pura sieno possibili, poichè esistono, ma non si può dire lo stesso per la metafisica; finora essa ha sì poco conseguito lo scopo ch'erasi proposto, che non si può contrastare a chi che si fosse il diritto di elevar questa dimanda: in qual modo è possibile la metafisica?

Se per metafiisica s'intende una disposizione naturale dello spirito umano a presentare e risolvere un certo numero di problemi, si deve rispondere sicuramente che la metafisica è possibile, perchè ella è; ma, secondo il Kant, tutt'i sistemi nati da questa disposizione naturale sono talmente difettosi e sì poco soddisfacenti, che non è permesso di dar loro il nome di scienza; tal che se per metafisica s'intende non già una disposizione naturale, ma una vera scienza, si è forzati a rispondere che la metafisica non è. Ma nel tempo medesimo il Kant non esita a proclamare ch'ella è possibile; egli se ne appella al bisogno eterno della natura umana; paragona la metafisica ad una pianta dalla quale si ponno benissimo tagliare i rampolli

già nati, ma di cui non si possono estirpar le radici. Egli adunque non dispera della metafisica come scienza, ma la rinvia all'avvenire, e non vuole altro che porne le fondamenta e verificarne lo strumento. Questo strumento è la ragion pura co'poteri che sono in essa; queste fondamenta, sono i giudizii sintetici *a priori* che la ragion pura sviluppa secondo che essa stessa si svolge. Per quanto valgono questo istrumento e queste fondamenta, per altrettanto varrà più tardi l'edifizio intero. »

La Critica dalla Ragion pura non è adunque a dir vero se non se una introduzione alla scienza. Il suo incarico è vastissimo e limitatissimo: limitatissimo, perchè non si tratta in essa degli oggetti della ragione che sono infiniti, ma della sola ragione; vastissimo, perchè bisogna seguire questa ragione in tutt'i suoi svolgimenti, purchè questi svolgimenti non abbiano niente a fare con l'esperienza e co'sensi, e che conservino questo carattere di purità che costituisce i giudizii sintetici *a priori*. Ora, siccome piacque al Kant, nella lingua che si formò, di chiamar *trascendentale* ciò che porta il doppio carattere di essere indipendente dalla esperienza e di non applicarsi agli oggetti esterni, così chiama *filosofia trascendentale* il sistema perfetto di ricerche che si rivolgessero su la conoscenza *a priori*. Ciò ch'egli intraprende è

*

un semplice saggio, uno schizzo di tale filosofia. — Rimane a fare, egli dice, un *novum organum* che non sarebbe nè quello di Aristotile, nè quello di Bacone, e che sarebbe l'*organum* della ragion pura. La critica è un canone di questo novello *organum*.

D'altra parte il Kant non esita a riconoscerlo: la critica debb'essere una riforma intera e radicale della filosofia, e per conseguenza quella della storia stessa della filosofia, perchè la critica sola può fornire alla storia una pietra di paragone infallibile per apprezzare il valore dei sistemi. Senza di essa, che può far l'istoria, se non che dichiarar vane le asserzioni altrui a nome delle sue proprie asserzioni, che non hanno miglior fondamento?

L'*Introduzione* espone chiaramente i principali tratti di questa grande intrapresa. Ciò che colpisce a primo sguardo, come nel *Discorso del Metodo*, è l'arditezza e la energia del pensiero. Il Kant vi si adopera apertamente come un vero rivoluzionario. Come il Descartes, egli sdegna tutti i sistemi anteriori alla sua *Critica*; si esprime sul passato della filosofia col tuono superbo de' filosofi del XVIII secolo. Parlando con disdegno di tutt'i sistemi che hanno preceduto, e presentandoli come un ammasso d'ipotesi arbitrarie, che contengono appena alcune verità come per caso, non gli ri-

torna al pensiero nemmeno una volta sola che gli autori di questi sistemi sono uomini, a lui uguali o superiori, come Platone, Aristotile, Descartes, Leibnitz. Ma perchè dovrebbe egli esser rispettoso verso il genio, quando già non lo è verso la natura umana? Le accorda, è vero, una disposizione innata alla metafisica, ma essa è una disposizione infelice, e che finora non ha prodotto se non se chimere; egli alla fine del XVIII secolo si lusinga di cominciare per la prima volta la vera metafisica, dopo tremila anni d'inutili sforzi. Si sarebbe tentati di supporre in un tale disegno, sotto tali parole, un orgoglio immenso. Niente di tutto ciò. Kant era il più modesto, il più circospetto degli uomini; ma lo spirito del suo tempo era in lui. E poi non si fanno le rivoluzioni con piccole pretensioni, ed il Kant voleva fare una rivoluzione in metafisica. Come ogni rivoluzione, questa doveva adunque proclamare l'assurdità di tutto ciò che l'avea preceduto, senza di che non sarebbe stato mestieri d'altro che badare a migliorare, non già a distruggere, per tutto rinnovellare. Il Kant, come il Descartes al quale bisogna incessantemente paragonarlo, preoccupato del suo metodo, lo vedeva da per tutto. Non è già ch'egli abbia una grande opinione del suo genio, ma sibbene del suo metodo.

Ed è uppunto col metodo ch'egli s'innalza, e trionfa. Descartes ha detto in qualche luogo delle

sue opere, che paragonandosi agli altri uomini egli si era trovato superiore a pochissimi ed inferiore a molti, e che doveva tutto al suo metodo. Socrate ancora, duemila anni prima di Descartes e di Kant, riferiva tutto al suo metodo che, nel fondo, era lo stesso che quello del filosofo francese e del filosofo alemanno. Questo metodo è il vero, è il metodo psicologico che consiste a principiar dall'uomo, dal soggetto che conosce, dallo studio della facoltà di conoscere, dalle sue leggi, dalla loro estensione e dai loro limiti. Esso nasce con Socrate, si sviluppa con Descartes, si perfeziona con Kant, e con tutti e tre produce ciascuna volta una potente rivoluzione. Ma non appartiene allo stesso uomo cominciare una rivoluzione e finirla. Socrate non è stato nè Platone, nè Aristotile, ma il padre dell'uno e dell'altro. Descartes alla sua volta non è stato Leibnitz; e Kant, che ha cominciato la filosofia alemanna, non l'ha nè governata, nè completata. Questa filosofia procede ancora, e non sembra che abbia raggiunto il suo ultimo svolgimento. Più avventurosa la rivoluzione francese, nata nello stesso tempo della rivoluzione filosofica dell'Alemagna, partita presso a poco dallo stesso punto, dalla dichiarazione dei diritti primitivi ed eterni dell'uomo indipendentemente da ogni società, da ogni storia, come l'altra dalle leggi pure della ragione umana, indipendentemente da ogni esperienza, proclamando anch'essa ed il

disprezzo del passato e le speranze più orgogliose, ha percorso in pochi anni, le sue vicissitudini necessarie, e noi la vediamo giunta oggi al suo termine temperata ed organizzata nella Carta che ci governa. La Carta della filosofia del XIX secolo non è scritta ancora. Il Kant non era chiamato a quest'opera; la sua era ben diversa: egli dovea fare una rivoluzione contro tutt'i falsi dommatismi,contro le grandi ipotesi dell'idealismo del secolo XVIII, e contro le ipotesi meschine ed anche arbitrarie del sensualismo del suo tempo; e questa intrapresa egli l'ha compita, grazie a quel metodo di cui ho fatto conoscere il carattere, secondo le due prefazioni e *l'Introduzione della Critica della ragion pura*.Ormai è tempo di passare a questa *Critica* istessa, e d'introdurvi nello interno di questo gran monumento.

LEZIONE IV

Argomento di questa lezione: analisi della teoria di Kant sulla sensibilità, o dell'*Estetica trascendentale* —Divisioni della critica della ragion pura: *Dottrina elementare e Metodologia*—La sensibilità e l'intendimento sono le due grandi sorgenti della conoscenza, o le due facoltà fondamentali: loro funzione, loro carattere— Della sensibilità. Che la coscienza rientra nella sensibilità—La sensibilità può contenere degli elementi *a priori*— Come si giunge a determinarli. Estetica trascendentale—Lo spazio ed il tempo, forme della sensibilità — Sposizione metafisica e trascendentale dell'idea di spazio: è questa un'idea *a priori*—un'idea necessaria non è un'idea collettiva — è l'idea d'una grandezza infinita — Delle conoscenze sintetiche *a priori* che derivano dalla idea di spazio—Esame della opinione di Condillac in opposizione a quella di Kant— Sposizione metafisica e trascendentale dell' idea di tempo: suoi caratteri sono gli stessi che quelli dell'idea di spazio—Delle conoscenze sintetiche *a priori* che derivano dall'idea di tempo — Che le idee di spazio e di tempo non hanno alcun valore obbiettivo.

Voi sapete qual riforma Kant ha voluto introdurre nella metafisica; sapete qual'è, per lui, il vero scopo di questa scienza ed il suo solo metodo legittimo: Kant ha curato di stabilire egli stesso,

questo scopo e questo metodo con una precisione perfetta nella Introduzione di cui io vi ho presentata l'analisi. Nel tempo stesso lo studio di questa Introduzione vi ha iniziati in molti de'principii essenziali ed in una parte del linguaggio della filosofia kantiana. Ora voi potete più rapidamente seguirmi nello esame della critica stessa della ragion pura.

Primamente la critica della ragion pura si divide in due grandi parti ben distinte. Rammentatevi lo scopo ch'essa si propone. Questo scopo consiste nel dare una teoria generale di tutti gli elementi puri *a priori* che entrano nella conoscenza umana. Or, perchè questa teoria fosse compiuta, non basta lo enumerare ed esporre tutti gli elementi puri o *a priori*, fa d'uopo ancora apprezzarne il valore, assoluto o relativo, e determinare il metodo da seguire per farne un uso legittimo e regolare. E da ciò, nella critica della ragion pura, due grandi divisioni; l'una che comprende la ricerca degli elementi puri della conoscenza umana, e che Kant chiama dottrina elementare (*Elementarlehere*) ; l'altra, in cui determina il metodo che debbesi applicare a questi elementi per formarne un insieme filosoficamente ordinato, e ch'egli chiama *Metodologia* (*Methodenlehre*). È chiaro che in queste due parti della *Critica*, è la dottrina elementare quella che dee venire in primo luogo. Molte lezio-

ni saranno necessarie per presentarla in tutta la sua luce e farvela conoscere con larghezza e precisione.

Ogni conoscenza umana, secondo Kant, deriva da due sorgenti egualmente importanti, ma profondamente diverse. Quali sono queste due sorgenti, ossia queste due facoltà fondamentali? Qual'è l'ufficio di ciascuna di esse? e come si combinano per produrre la conoscenza? Queste due facoltà fondamentali sono la sensibilità (*Sinnlichkeit*) e l'intendimento(*Verstand*).La sensibilità è la capacità (*Faehigkeit*) di ricevere le immagini degli oggetti (*Vorstellungen*), col mezzo delle impressioni o sensazioni (*Eindrucke*, *Empfindungen*) che questi oggetti producono in noi. Essa è tutta passiva: ancora Kant la disegna col nome di *recettività (receptivitaet)*. È per la sensibilità che gli oggetti ci sono dati, o, in altri termini, le immagini immediate che noi ne abbiamo non ponno aver luogo che quando questi oggetti ci hanno *impressionati* (*afficiren*) in un certo modo. Kant chiama anche le immagini *intuizioni* (*Anschaungen*). L'obbietto qualunque di una intuizione è un'apparenza, un fenomeno (*Erscheinung*). Le intuizioni sono base di ogni conoscenza. « In ultima analisi, dice Kant, « ogni pensiere deve, sia direttamente, sia indiret« tamente, col mezzo di certi segni, rapportarsi alle « intuizioni, e per conseguenza alla sensibilità ».

Ecco presso a poco la teoria di Lock e di Condillac, e la parte della filosofia dominante. Ecco intanto quella della nuova filosofia. A fianco alla sensibilità, fa d'uopo ammettere un'altra facoltà, che non è solo la capacità di rappresentarsi gli oggetti, ma la facoltà di conoscer questi oggetti col mezzo delle immagini ottenute. Questa nuova facoltà è l'intendimento, il quale è la sorgente di nozioni o concetti (*Begriffe*), come la sensibilità è la sorgente delle intuizioni. L'intendimento non è una semplice capacità, ossia qualche cosa di passivo; a differenza della sensibilità, esso veramente merita il nome di facoltà (*Vermogen*). È questa una facoltà il cui svolgimento è spontaneo (*spontaneitaet*).

Laonde Kant ammette due facoltà o proprietà diverse pei loro caratteri, diverse per le loro funzioni, e che concorrono entrambe d' una maniera egualmente importante in ogni conoscenza umana. Questa distinzione essendo bene stabilita, è chiaro che tali due facoltà debbonsi considerar separatamente, e per conseguenza distinguere con attenzione lo studio della sensibilità in generale o *l'estetica*, per parlar greco con Kant, dallo studio dello intendimento in generale, o dalla logica.

Ma, ve lo ripeto ancora un'altra volta, non obbliate lo scopo, il vero scopo della *Critica*. Non si tratta di fare uno studio generale della sensibilità e dell'intendimento, per modo da conoscer perfet-

tamente tutto ciò che si lega a queste due facoltà, sibbene si cerca soltanto di determinar gli elementi puri o *a priori* ch' esse ponno contenere. Adunque, per servirmi di un vocabolo di cui ora vi è ben noto il significato, è sotto il punto di veduta *trascendentale* che Kant quivi considera la sensibilità e l'intendimento.

Ancora lo studio della prima ha, nella critica della ragion pura, il nome di *estetica trascendentale*, e lo studio dell'intendimento quello di *logica trascendentale*. L'estetica trascendentale forma la prima parte della dottrina elementare. Ed è appunto questa prima parte che io mi propongo di farvi conoscere in questa lezione.

Ma prima di cercar quali sono gli elementi puri, i principii *a priori* che contengono la sensibilità, fa d'uopo dimandare se tali elemeuti ponno in effetti incontrarsi nella sensibilità. Sono essi possibili, e come lo sono? È questa una quistione pregiudizievole, quistione di vita o di morte per l'estetica trascendentale.

Ora, secondo Kant, non solo questi elementi o questi principii *a priori* sono possibili nella sensibilità, ma senza di essi la conoscenza sensibile sarebbe assolutamente inesplicabile. Rammentatevi la parte che rappresenta la sensibilità nel sistema di Kant. La sensibilità è la capacità che noi abbiamo di ricevere alcune immagini degli obbietti, col

mezzo delle sensazioni ch'essi producono in noi, e queste immagini, qualunque si sia il senso che le fornisce, Kant sempre le appella *intuizioni*. Or nell'obbietto qualunque di una intuizione, ossia in un *fenomeno*, bisogna distinguere due cose: primamente ciò ch'è multiplice e variabile, o tutto ciò che corrisponde alla sensazione; ed è questo quello che Kant chiama la *materia* del fenomeno; e ciò ch'è fisso, ciò che non cangia, ciò che fa sì che le diversità de'fenomeni possono esser ravvisate secondo alcuni rapporti costanti, e che da lui viene appellato la *forma* del fenomeno. Ma se la materia del fenomeno è ciò che corrisponde alla sensazione, o se, in altri termini, essa ci vien data *a posteriori*, non è lo stesso della forma. Fa d'uopo che questa ci sia data antecedentemente ad ogni esperienza, perchè essa n'è la condizione. Fa d'uopo adunque ch'essa sia in noi *a priori*, come la legge o come la forma stessa della sensibilità. Questa forma della sensibilità, forma pura, poichè essa esiste indipendentemente da ogni sensazione, riceve anche nella lingua di Kant il nome d'*intuizione pura*, in opposizione all'*intuizione empirica*, la quale unicamente deriva dalla sensazione.

Voi ora comprendete come Kant ha dovuto far entrare nella sua dottrina elementare l'esame della sensibilità, perocchè essa contiene ancora degli elementi puri e che non derivano affatto dall'espe-

rienza. Si tratta di determinar questi elementi. Epperò fa d'uopo di sceverar dalla sensibilità tutto ciò che dee rapportarsi all' intendimento, affinchè non vi sia nulla che essenzialmente non appartenga alla sensibilità, e di toglier anche tutto quello che appartiene alla sensazione, per modo da non restare altro che l' intuizione pura o la semplice forma de' fenomeni. Tale è il punto di veduta sotto il quale Kant intraprende l'esame della sensibilità: il risultamento generale di questo esame si è, che sonovi due forme pure d' intuizione sensibile, cioè, lo spazio ed il tempo.

Considerate ciò ch'è lo spazio per rapporto ai corpi. Potete voi concepir questi senza di quello? e tutti questi oggetti così numerosi, così varii, che vi vengono dai sensi esterni, non li ponete voi al di fuori, nello spazio? È nello spazio che noi determiniamo o che noi possiamo determinare la loro figura, la loro grandezza, ed i rapporti che esistono tra essi.

Kant lega anche la nozione di tempo allà sensibilità; ed egli del tempo come dello spazio fa una forma dell'intuizione sensibile. E perchè questo? È ciò forse perchè noi ci rappresentiamo tutti gli oggetti esterni nel tempo, al modo stesso che noi ce li rappresentiamo nello spazio? In questo senso il tempo già sarebbe come lo spazio, una forma dell'intuizione sensibile. Ma non sono i soli feno-

meni esterni che noi poniamo nel tempo, noi vi poniamo ancora i fatti interni, quelli de'quali la coscienza è il teatro; epperò siegue che il tempo non è solo la forma dell'intuizione esterna, ma che l'è anche della intuizione interna o della coscienza; aggiungiamo ancora ch'esso è la forma di quest'ultima: « Il tempo, dice Kant, è la condizione *a* » *priori* di tutt'i fenomeni in genarale, condizione » immediata de'fatti interni, e perciò anche condi» zione mediata de'fenomeni esterni ».In qual modo dunque Kant riguarda il tempo come una forma della sensibilità in generale? ciò deriva dal perchè, secondo lui, l'intuizione interna, la coscienza, rientra ancora nella sensibilità. Questo punto è della maggiore importanza, se si vuol comprendere la sensibilità come l'intende Kant, e se si vuole spiegare il modo ond'egli ha dovuto riguardare il tempo quasi fosse, alpari dello spazio, una forma di questa facoltà.

Quando diciamo di aver la coscienza di noi stessi, ciò significa soltanto che noi possiamo intendere ciò che accade nel nostro spirito, tutto ciò che costituisce il nostro stato interno; ma ciò ch'è anche l'unico oggetto di nostra intuizione interna, noi non possiamo percepirlo se non in quantochè ne siamo in certo modo impressionati (*afficirt*): ed è a questa sola condizione che l'appercezione di noi stessi è possibile. Adunque non avvi nulla di spon-

taneo in quest'appercezione o in quest'intuizione. Alpari del senso esterno, la coscienza è una facoltà tutta passiva, è una semplice ricettività. Ecco perchè Kant la riguarda come formante parte della sensibilità, e quest'opinione giustifica il nome di senso interno *(der innere Sinn)* col qual nome egli spesso la dinota.

Ecco il luogo che racchiude questa strana teoria: « Tutto ciò che può esser rappresentato col » mezzo di un senso è sempre a questo titolo fe» nomeno: laonde o il senso interno non può esser » ammesso, o lo spirito, ch'è l'obbietto di questo » senso, debb'esser rappresentato dallo spirito co» me fenomeno e non come se egli giudicasse se» stesso, se la sua intuizione fosse spontenea os» sia se ella fosse intellettuale.... La coscienza di » sestesso (appercezione) è la rappresentazione » semplice del me; e se tutto ciò che vi ha di di» verso nel soggetto ci fosse dato spontaneamente » in questa rappresentazione, allora l'intuizione » interna sarebbe intellettuale. Ma questa coscien» za suppone l'appercezione interna della diversi» tà, la quale da prima si mostra nel soggetto, e » la maniera ond'ella è data nello spirito senza » spontaneità, deve precisamente a causa di que» sta mancanza di spontaneità, appellarsi sensibi» lità. Perchè la facoltà di aver coscienza di sestes» so comprendesse ciò ch'è nello spirito, fa d'uopo

» ch'essa ne sia impressionata; ed è a questa con»
» dizione soltanto che noi possiamo avere una in»
» tuizione di noi stessi, intuizione di cui la forma,
» esistendo originariamente nello spirito, determi»
» na per la rappresentazione del tempo, la manie»
» ra la cui diversità si produce nello spirito; pe»
» rocchè questo appercepisce sestesso, non come
» se si rappresentasse immediatamente e sponta»
» neamente, sibbene secondo il modo ond'egli è
» internamente impressionato, e per conseguen»
» za tale quale apparisce a sestesso e non tale qua»
» le egli è. »

Questo luogo, assai intrigato e superficiale malgrado una cert'aria di profondità, non si trovava nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, del 1781, e trovasi soltanto nella seconda edizione del 1787; esso contiene le sole prove che Kant tentò di addurre di questa strana pretenzione, che avrebbe spaventato lo stesso Lock, e sembra che Kant l'abbia presa dal *Trattato delle sensazioni*, o sistema della sensazione trasformata, cioè, che la coscienza non è che un modo della sensibilità. La negligenza inconcepibile onde questa pretenzione è presentata e come nascosta in un angolo dell'estetica trascendentale, l'ha finora fatta sfuggire all'attenzione, quandochè essa meriterebbe un esame profondo, perocchè contiene delle conseguenze enormi, ed è la radice inosser-

vata di tutto il sistema di Kant. Consideratelo attentamente, e voi nel luogo che vi ho citato non troverete che due argomenti. 1. La coscienza suppone una certa impressione, ed ogn'impressione si rapporta alla sensibilità. Ma dal perchè la coscienza è accompagnata da una impressione, ne siegue ch'ella non sia che un'impressione? I giudizii del vero, del bene, del bello sono quasi sempre accompagnati da certi sentimenti od impressioni che gli svolgono. Ciò non ha impedito Kant di considerarli in loro stessi, e di riferirli alla ragione e non alla sensibilità. Non è lo stesso della coscienza: è questa un'appercezione intellettuale in sestessa, quantunque sia mista d'un'impressione più o meno viva essa ha la sua autorità propria, la sua certezza stabile, la prima di tutte le certezze in data ed in importanza. 2. La coscienza non è spontanea; dunque essa non è intellettuale. Se Kant per ispontaneità intendesse la volontà, noi ammetteremmo che la coscienza fosse involontaria; ma l'intelletto l'è egualmente. L'intendimento non giudica col soccorso di tale o tale altra categoria (come lo si vedrà nelle prossime lezioni), perchè esso il vuole, sibbene perchè è così fatto. I nostri giudizii non sono volontarii. Kant non conclude egli ch'essi non sono intellettuali e che si riferiscono alla sensibilità? Resta dunque che per ispontaneità egli intenda un'attività che senz'esser volontaria, ha il suo

principio in se stessa; or la coscienza ha questa spontaneità come l'intendimento, come la ragione. Essa digià è l'intendimento e la ragione nella lor manifestazione primitiva; essa si riferisce non alla sensazione ch'è cieca, ma alla facoltà di conoscere; perocchè racchiude una conoscenza, la conoscenza di un essere, di noi stessi, ossia di ciò che ha coscienza. Ecco quello che Descartes avea invincibilmente stabilito. Con un tratto di penna, senz'alcuna discussione, Kant ha distrutto il fermo fondamento della filosofia moderna, il baluardo innalzato da Descartes contro lo scetticismo. Egli quivi è il discepolo e l'emulo di Condillac; e non è da maravigliare che dopo di aver ridotta la coscienza alla sensibilità, non ha potuto arrestarsi sul pendio irresistibile che trascina ogni sensualismo allo scetticismo.

Ma non anticipiamo le conclusioni generali di queste lezioni: ci basti di aver veduta e distrigata questa incredibile teoria della coscienza e di averne notate le conseguenze. Riprendiamo l'analisi della ragion pura.

Il luogo importante per noi riferito ci fa comprendere come, nel sistema di Kant, la coscienza, l'intuizione di noi stessi è anche un'intuizione sensibile, e come il tempo, ch'è la forma stessa di questa intuizione, è anche quella della sensibilità.

Lo spazio ed il tempo, ecco dunque le due for-

me della sensibilità, lo che vuol dire che noi non possiamo altrimenti rappresentarci gli obbietti esterni che nello spazio, e tutti gli obbietti in generale, sieno interni, sieno esterni, non altrimenti che nel tempo. Che lo spazio ed il tempo sieno in questo senso le condizioni dell'intuizione sensibile, è ciò ch'è evidente ed incontrastabile per ognuno. Ma che cosa sono in sestessi lo spazio ed il tempo? Sono degli esseri morali, delle vere sostanze? O sono forse alcuni modi, o qualità delle cose? E se così è, questi modi sono essi tali che punto non cesserebbero di esser nelle cose, anche allorquando cessassero di esser percepiti? O dipendono essi unicamente dall'intuizione sensibile, e per conseguenza dalla costituzione del soggetto che li percepisce? In una parola, lo spazio ed il tempo esistono, sia come sostanze, sia come attributi, indipendentemente da noi; o sono pure forme di nostra costituzione sensibile, senz'alcuna realità obbiettiva? Si è questa, o Signori, una gran quistione agli occhi di Kant. Si è questa, per lui, la quistione capitale. Ed appunto perchè giungesse a risolverla, egli intraprende l'analisi delle idee di spazio e di tempo. Dal modo come Kant propone il problema voi potete prevedere la soluzione ch'egli ne dà. Io v'indicherò tra poco questa soluzione ma senza discuterla. Ed infatti, la quistione di che si tratta rientra nella quistione generale della realtà delle nostre co-

noscenze. Or questa quistione sì grande per sestessa, e che Kant ha pure ingrandita per la maniera originale e profonda ond'egli l'ha trattata, io mi propongo di esaminarla in appresso con tutta l'attenzione di che essa è meritevole. Per ora mi restringerò ad indicarvi l'opinione di Kant sul punto particolare della realtà obbiettiva dello spazio e del tempo, dopo di aver fatto conoscere i caratteri da lui assegnati alle idee di spazio e di tempo.

L'idea di spazio è quella di cui Kant si occupa in primo luogo.

Kant divide in due parti l'esposizione ch'egli ne dà. L'esposizione di ogn'idea è doppia: essa è *metafisica* e *trascendentale*. È metafisica quando essa mostra che un'idea non può esser data che *a priori;* trascendentale, quando mostra che quest'idea è un principio dal quale è possibile di derivar delle nuove conoscenze sintetiche *a priori*

Kant comincia dalla sposizione metafisica della idea di spazio.

Si tratta di sapere se l'idea di spazio è un dato empirico od un'idea *a priori*. Interrogate la scuola sensualista, dimandatele donde viene l'idea di spazio cui essa non può negar l'esistenza nel nostro spirito. La scuola sensualista vi risponderà senza punto esitare ch'essa è, alpari di tutte le altre, un dato empirico. Ma una tal risposta può soddisfare chiunque non si lascia traviare dallo spirito di sistema?

È egli possibile di riguardar l'idea di spazio come un'idea derivante dall'esperienza esterna? perocchè quivi non vi può esser quistione di un'altra esperienza. Kant dimostra nel modo più evidente che ciò è impossibile. Non è egli vero che noi rapportiamo certe sensazioni a qualche cosa d'esteriore, ossia a qualche cosa che occupa un luogo nello spazio diverso da quello che occupiamo noi stessi? Non è egli vero che noi ci rappresentiamo gli oggetti esterni come fossero soprapposti, ossia gli uni fuor degli altri, e per conseguenza non solo come distinti tra loro, ma anche come se occupassero luoghi diversi? Ebbene, io vi dimando, tutto ciò avrebbe luogo, se l'idea di spazio digià non fosse nel nostro spirito? Negate la esistenza *a priori* di quest'idea nello spirito, e l'esperienza esterna diviene impossibile. Laonde far derivare l'idea di spazio dall'esperienza, è lo stesso che fare un circolo vizioso, perocchè l'esperienza suppone quest'idea. Adunque fa d'uopo riconoscere esser questa un'idea *a priori*.

Ancora ciò si farà più evidente, se si nota qual'è il vero carattere dell'idea di spazio: l'idea di spazio è un'idea necessaria. Ed infatti provatevi a supporre che un obbietto dato non esista nello spazio; qualunque sforzo possiate fare col vostro spirito, voi non vi potrete giungere: una tale supposizione vi è impossibile. Per contrario provatevi a supporre che ogni obbietto esiste nello spazio; e

voi in questa supposizione non incontrerete veruna difficoltà. Laonde si ponno col pensiere annientar tutti gli oggetti contenuti nello spazio, ma non si saprebbe annientar lo spazio che li contiene. Che cosa bisogna da ciò conchiudere? Certamente la conclusione non sarà che l'idea di spazio deriva dall'idea di corpo, ossia dall'esperienza esterna.

Si dirà forse che l'idea di spazio sia un'idea collettiva dovuta alla generalizzazione, o ciò che i logici chiamano una nozione discursiva, perocchè lo spirito, per formare una nozione di questa specie, è obbligato a comparar gli oggetti ed a passare in tal modo dall'uno all'altro (*discurrendo*)? Esaminiamo questa ipotesi. Se la idea di spazio è un'idea generale e collettiva, essa è stata formata dalla riunione di un certo numero d'idee particolari. Or, quali ponno esser queste idee particolari, elementi dell'idea generale? Sono le idee di tale e tale spazio determinato? Ma quando si parla di più spazii, non s'intende con ciò altra cosa se non che le parti di un solo e medesimo spazio. E lungi dal poter voi formar l'idea dello spazio dalla riunione delle idee di tutte queste parti, voi non avete l'idea di queste parti che perchè avete l'idea d'uno spazio unico. Queste parti sono delle limitazioni che voi stabilite nello spazio, ma che non ponno servir di elementi per formar l'idea di spazio, perocchè esse suppongono quest'idea. Laonde per questo

stesso che lo spazio è uno, è impossibile che l'idea che noi ne abbiamo sia un' idea generale. Da ciò siegue che l'intuizione dello spazio è una intuizione *a priori*, e che serve di fondamento a tutte le nozioni ulteriori che noi ce ne formiamo.

Da ultimo Kant termina la sua esposizione metafisica col dire, lo spazio è infinito. Non bisogna confondere, come spesso accade, l'infinito coll' indefinito. Allorquando parlate d'una grandezza infinita, voi parlate d'una grandezza della quale non concepite alcun limite, o per dir meglio, implica contraddizione pel vostro spirito il concepir de' limiti per la stessa. Una grandezza è indefinita per voi, quando non le assegnate de'limiti, ma non già perchè essa non ne abbia realmente, nè perchè voi non ne potete concepir per la stessa. I geometri han famigliare questa distinzione, ed ella in metafisica è della maggiore importanza. Or, la grandezza che Kant assegna allo spazio, è la grandezza infinita e non l'indefinita. Ancora, non bisogna confondere l'infinito reale con ciò che può appellarsi l'infinito di rappresentazione. Diamo un esempio per meglio farvi comprendere il pensiero di Kant: la bianchezza rappresenta la qualità di essere bianco in tutti gli oggetti possibili, essa dunque è d'una rappresentazione infinita. Ma non è l'infinito reale, quello dello spazio. Lo spazio non è infinito perchè rappresenta una qualità di un

numero illimitato di corpi, sibbene perchè tutti i corpi possibili sono chiusi nel suo seno. Ed è appunto perchè lo spazio è un infinito reale e non un infinito di rappresentazione che l'idea che noi ne abbiamo non può essere una idea generale, come la bianchezza, ma una intuizione *a priori*.

Qui termina l'esposizione metafisica dell'idea di spazio, e comincia l'esposizione trascendentale: essa dee mostrare 1. che le conoscenze sintetiche *a priori* derivano realmente dalla idea di spazio; 2. che queste conoscenze, di cui l'idea di spazio stabilisce la possibilità, sarebbero impossibili in ogni altra supposizione.

E primamente quali sono le conoscenze che derivano dalla nozione di spazio? Sono le proposizioni della geometria. Concepite infatti ciò ch'è una linea, un triangolo, un cerchio, se voi non avete l'idea di spazio? E non è dello spazio, così chiuso tra le linee rette e le linee curve, che il geometra ricerca le proprietà? Se questa nozione non si trova nello spirito umano, fa d' uopo cancellar la geometria dal numero delle scienze umane. Se ora esamineremo il carattere delle proposizioni geometriche, noi riconosceremo per questi stessi caratteri la condizione con cui esse derivar ponno dall'idea di spazio. Il carattere di tutte le proposizioni geometriche si è di esser sintetiche ed *a priori*: è impossibile di cavar queste proposizioni dall'esperienza sia

immediatamente, sia mediatamente, peroechè esse sono notate di un carattere di necessità assoluta. Ora, a quali condizioni tali proposizioni ponno derivar dall'idea di spazio? A condizione che l'idea di spazio sia essa stessa una intuizione pura *a priori*, anteriore ad ogni esperienza.

« In qual modo, dimanda Kant, in qual modo « può esservi nello spirito, anche prima che gli « oggetti ci si sieno presentati, una intuizione « interna che determini *a priori* la concezione di « questi oggetti? Perciò, egli dice, fa d'uopo che « essa sia nel soggetto come la capacità formale « di essere impressionato dagli oggetti e di riceverne « con questo mezzo una rappresentazione immediata, ossia una intuizione, e ch'essa in tal « modo non sia che una forma de'sensi esterni. »

Io vi ho fatta conoscere, o Signori, l'esposizione metafisica e l'esposizione trascendentale dell'idea di spazio. Per ben comprendere l'originalità di questa teoria, fa d'uopo ricordarsi della teoria opposta e degli sforzi ne' quali si era consumato il sensualismo per far della nozione di spazio un dato empirico. Ascoltiamo Condillac nel *Trattato delle sensazioni* e nella celebre ipotesi dell'uomo statua. « L'idea dello spazio che la statua percorre « diventa un modello secondo il quale immagina « quello ch'essa non ancora ha percorso; e quan- « do essa una volta ha immaginato uno spazio

« ove non si è affatto trasportata, ne immagina « molti, gli uni fuori degli altri. Infine, non « concependo de' limiti oltre i quali possa cessare « d'immaginarne, essa è come forzata ad imma- « ginarne ancora, e crede di percepire la immen- « sità istessa. » (*Trattato delle sensazioni, p. 1, c. VII.*)

Primamente io non so in qual modo la statua, ridotta alla pura sensazione, possa da ciò dedurre l'idea dello spazio ch'essa percorre, perocchè questa digià è un'idea di spazio, e bisognerebbe far vedere come questa idea ammette una simile origine. Ma non si badi pure a questa difficoltà, in cui tosto la teoria soccomberebbe, ed ammettiamo che la statua abbia effettivamente questa idea, la quale, giusta il sistema di Condillac, addiviene « il modello secondo cui la statua immagina lo spazio che ancora non ha percorso. » Badate a questa parola *immagina*. Di grazia, che cosa è immaginare? È rappresentarsi una qualche cosa sotto una certa forma, sotto una certa grandezza. Si rappresentano i corpi che sono nello spazio; ma non può rappresentarsi lo spazio istesso, che solo si concepisce. Oltreaciò immaginare è un'operazione che ora ha luogo ed ora no, secondo alcune condizioni. Io in questo momento immagino tal cosa che domani non più potrei immaginare, per una resistenza insormontabile della mia immaginazione

occupata altrove. Ma il concepimento dello spazio non ha nulla di arbitrario; esso è necessario; esso ha luogo in ogni tempo ed in tutti gli uomini, da che essi hanno la nozione di corpo.

« Allorquando essa (la statua) ha una volta immaginato uno spazio in cui non si è affatto trasportata, essa ne immagina molti, gli uni fuori degli altri. » Poichè Condillac considera questi spazii particolari come cose distinte, il cui insieme forma lo spazio, dovea, per esser conseguente, non veder nello spazio che una generalizzazione di ciò che avvi di comune tra gli spazii speciali. Per contrario Condillac è obbligato ad ammettere qualche cosa ch'è distinta da questi spazii parziali e che li contiene. Ed infatti non è questo ciò che egli riconosce quando dice che la statua immagina molti spazii gli uni *fuori* degli altri? Se alcuni spazii sono *fuori* alcuni altri, è necessario che vi esista qualche cosa in cui sieno tutti gli uni *fuori* degli altri. Ora, che può esser questa qualche cosa, se non lo spazio istesso, lo spazio assoluto ed universale che contiene tutti gli spazii limitati? Laonde Condillac, dopo di avere identificato tutto lo spazio con certi spazii determinati, è astretto a collocar questi spazii determinati nello spazio universale, ch'egli avea negato. E ciò appunto accade dal perchè non può rigettarsi la concezione dello spazio assoluto. Condillac non l'ha negata che in con-

fondendo la concezione con l' immaginazione, il necessario con l'arbitrario, negando ed affermando alla sua volta la cosa istessa.

Egli continua: « Infine, non concependo più limiti, etc. essa è come necessitata d'immaginarne ancorá .... » Qual'è, o signori, questa necessità? E forse una vera necessità quella di cui parla Kant? Ma Condillac che rapporta l'idea di spazio all'immaginazione, non può ammetterla. È dunque questa una necessità che non è una; ed infatti Condillac vi apporta una restrizione (essa è come *forzata*) ch'è la negazione stessa di ogni vera nécessità; perocchè la necessità, come la libertà, perisce intieramente nella più leggiera modificazione. Ma allora io vi domando', che cosa significano le parole di Condillac?

Egli termina dicendo che la statua crede di appercepire l' immensità. Primamente, non bisognava dire appercepire, ma concepire; perocchè non si appercepisce ciò che non ha alcuna forma determinata, alcun limite; sibbene lo si concepisce. Inoltre non è l'immensità che noi concepiamo, ma lo spazio immenso: l'immensità è la qualità astratta dello spazio. Ma può dirsi che noi crediamo di concepire lo spazio immenso? Abbiamo noi, oppur no il concepimento d' uno spazio infinito, senza limiti? Tale è la quistione, e non già se noi crediamo o non crediamo di aver questo concepimento.

Ma ritorniamo a Kant, e facciam conoscere la sua sposizione metafisica e trascendentale dell'idea di tempo, come abbiamo praticato per quella di spazio.

Come noi abbiamo l'idea degli avvenimenti che appariscono e che si succedono, così anche abbiamo l'idea del tempo nel quale essi si producono e si succedono. Questa idea del tempo può essa spiegarsi con l'esperienza? No, perchè l'esperienza la suppone come essa suppone l'idea di spazio, e non può spiegarsi senza di essa. Lo spirito non potrebbe rappresentarsi le cose, come contemporanee o come successive, se non avesse *a priori* l'idea del tempo che le contiene.

I caratteri dell'idea di tempo sono assolutamente gli stessi che quelli dell'idee di spazio, la quale sendo stata da noi sviluppata, possiamo andar più spediti su quella del tempo. L'idea del tempo è un'idea necessaria: bene può farsi astrazione col pensiero da tutti i fenomeni che si producono nel tempo, ma è impossibile di fare astrazione dal tempo istesso. Come lo spazio, esso resiste a tutti gli sforzi del pensiero che vuole annientarlo. Ed è questa una nuova prova che dimostra ancora che l'idea del tempo non saprebbe derivarsi dall'esperienza, ma ch'essa è un dato *a priori*.

Voi avete veduto ch'era impossibile di riguardar l'idea di spazio come una idea generale, o co-

me una nozione discursiva : lo stesso è a dire dell'idea di tempo. Ed infatti non se ne saprebbero mostrar le idee elementari o parziali la cui riunione servirebbe a formar l'idea generale: queste idee non potrebbero essere che quelle delle diverse porzioni limitate del tempo ; ma queste ultime digià suppongono la nozione di un tempo unico. Da ultimo , al pari dello spazio , il tempo è infinito ; io dico infinito , e non solamente indefinito. Questo nuovo carattere stabilisce ancora l'impossibilità di riguardar la nozione di tempo come una idea generale.

Questa sposizione che io vi ho presentata, de'caratteri dell'idea di tempo, vi metterà in grado di giudicar l'opinione di Condillac che rapporta l'idea di tempo all'immaginazione. Io mi limito ad indicarvi questa opinione senza che mi fermassi a confutarla, e passo all'esposizione trascendentale dell'idea di tempo.

Avvi un certo numero di principii che derivano dalla nozione di tempo , come per esempio , son questi: il tempo non ha che una dimensione, o ancora: i tempi diversi non sono simultanei ma successivi. Qual'è il carattere proprio di questi principii? Essi sono universali e necessarii. Essi non ponno derivar dall'esperienza, perocchè l'esperienza non può fornirci nulla di universale, nulla di necessario. Adunque se essi derivano dall'idea di tempo,

fa mestieri che questa idea sia essa stessa una intuizione pura *a priori*. Essa serve di base a quella di mutamento ed a quella di movimento, il quale non é altra cosa che un cangiamento di luogo. Sforzatevi di comprendere il movimento, se voi non avete nè l'idea di tempo, nè l'idea di spazio. Allorquando voi dite di un certo oggetto ch'esso è messo in moto; quando voi dite, ch'era quivi, poi là, voi non parlate a questo modo se non perchè avete l'idea di tempo. Ora avvi una scienza che tratta del movimento e le cui proposizioni sono come quelle della geometria, sintetiche ed *a priori*. Adunque la meccanica ha per fondamento l'idea di tempo, come la geometria l'idea di spazio.

Ma voi sapete la quistione di cui Kant è soprattutto preoccupato, e che gli ha fatto intraprendere l'esame delle idee di spazio e di tempo. Così, dopo di aver terminata la sua sposizione metafisica e trascendentale di queste due idee, egli riprende la quistione che gli è cara, e quantunque altro non faccia che dedurre le conseguenze de' fatti precedentemente stabiliti, pure svolge queste conseguenze con molta maggior cura e compiacimento di quello che non avea svolti i principii istessi.

Kant ha stabilito che la nostra idea degli obbietti esterni implica necessariamente l'idea dello spazio che contiene questi oggetti, e che questa idea debb'essere in noi anteriormente ad ogni esperienza;

in altri termini, e per parlare il linguaggio di Kant istesso, l'intuizione dello spazio, che è la condizione subbiettiva di ogn'intuizione esterna empirica, è una intuizione pura *a priori*. Ma con qual dritto volete voi passare da questa condizione subbiettiva, da questa forma della vostra sensibilità, alla realtà obbiettiva dello spazio? Voi ben potete dire che tutti gli obbietti, fino a che cadono sotto i vostri sensi, sono nello spazio, ma voi non avete il dritto di affermare che tutti gli obbietti, considerati in sestessi, esistono nello spazio, e che lo spazio è in sestesso un essere realmente esistente. Affermare che lo spazio esiste fuori di noi, è lo stesso che trasportare all'oggetto ciò che non appartiene che al soggetto, è lo stesso ch' effettuare una pura forma della nostra sensibilità. Kant lo dichiara espressamente: « Non è che al punto di veduta in che la nostra condizione umana ci colloca che noi possiamo parlar di spazio, di esseri estesi, etc.; che se noi esciamo da questa condizione subbiettiva ch'è la legge della nostra natura, allora lo spazio non significherà più niente. » Adunque Kant non accorda allo spazio alcuna realtà assoluta: egli non gli accorda che ciò che chiama *realtà empirica*, o anche *l'idealità trascendentale* (*empirische Realitaet*, *trascendentale Idealitaet*), la quale non è altra cosa, come voi l'avete veduto, che la negazione stessa di ogni vera realtà, di ogni realtà obbiettivà.

Che cosa dunque abbiamo noi appreso relativamente al tempo? Qesto soltanto, che tutte le volte che noi abbiamo l'idea di un certo fenomeno, di un certo avvenimento, noi collochiamo questo fenomeno, questo avvenimento nel tempo, e che ci rappresentiamo tutte le cose come contemporanee o come successive. Ancora noi sappiamo che l'intuizione de' fenomeni, che ci vien data col mezzo d'impressioni od affezioni sensibili, essenzialmente si distingue da quella del tempo, ch' è una intuizione pura, anteriore ad ogni rappresentazione empirica e che ha la sua origine nel soggetto istesso. Ora che cosa possiam noi conchiudere da ciò? Noi siamo autorizzati soltanto a dir che l'idea di tempo è la condizione formale *a priori* de'fenomeni in generale. Alpari dello spazio, il tempo è una pura forma di nostra sensibilità: tutta la differenza consiste in questo che lo spazio è solamente la forma della intuizione esterna, mentre che il tempo è la forma di ogn'intuizione sia interna, sia esterna. « Il tempo, dice Kant, non è già qualche cosa ch'esiste in se : esso non è che un modo inerente alle cose e che sussisterebbe con esse, anche quando col pensiero si annientassero tutte le condizioni subbiettive della sensibilità. Ed infatti nel primo caso, farebbe mestieri che il tempo fosse qualche cosa ch'esistesse realmente senz'oggetto reale; nel secondo, esso non potrebb'esser

compreso *a priori* anteriormente alle cose istesse. Adunque esso non è che una pura forma della sensibilità. » Pretendere che il tempo esista in se, indipendentemente dal soggetto che lo concepisce, è lo stesso che fare una ipotesi, escir dalle condizioni della natura umana per cercar di comprender quello che non ci è dato di raggiungere. Adunque il tempo non ha, come lo spazio, che una realtà empirica, e non una realtà assoluta.

Se noi riconosciamo che Kant ha fedelmente esposti i caratteri delle nozioni di tempo e di spazio, dobbiamo anche adottar le conseguenze ch'egli ha dedotte da quest'analisi, lo scetticismo che termina la specie dell'idelismo subbiettivo che vi ho fatto conoscere? Io mi arresto, o Signori. Somiglianti conseguenze sono assai gravi perchè non le si approvino o rigettino senza un serio esame. Noi le ritroveremo ed appresso le verrem riunendo, per farne l'obbietto di una discussione generale e profonda.

LEZIONE V

Argomento della lezione: analisi della teoria di Kant sull'intendimento o della *logica trascendentale*. — Funzione dell'intendimento. — Facoltà particolari ch'esso suppone: immaginazione, riproduzione e conscienza. Falsa e contraddittoria teoria sulla coscienza ed unità della coscienza. — Scopo della logica trascendentale: analizzare gli elementi puri dell'intendimento. — Metodo per determinarli: è nello studio de'giudizii che fa mestieri cercarli. — I giudizii ponno esser considerati sotto quattro punti di veduta, ed in ciascuno di questi punti di veduta si distinguono tre sorte di giudizii: 1° quantità (generàli, speciali, singolari); 2° qualità (affermativi, negativi, limitativi); 3° relazione (categorici, ipotetici, distintivi); 4° modalità (problematici, assertorici, apodittici). — Le forme de' giudizii sono i concetti puri o *a priori*, o le *categorie* dell'intendimento. — Categorie: quantità (totalità, pluralità, unità); qualità (affermazione, negazione, limitazione); relazione (sostanza ed accidente, causalità e dipendenza, comunità); modalità (possibilità ed impossibilità, esistenza e non esistenza, necessità e contingenza). — Senza le categorie l'esperienza è impossibile: giudizio su Lock ed Hume. — Giudizio sulla lista delle categorie di Aristotile. — Dell'uso delle categorie: dello schematismo o della condizione che rende possibile l'applicazione de'concetti agli obbietti. — Principii che derivano da quest'applicazione. — Del valore obbiettivo delle categorie. — Distinzione de'*fenomeni*

e de' *noumeni*. — Giudizio sul sistema di Leibnitz. — Alcune osservazioni sulla distinzione stabilita da Kant tra la sensibilità e l'intendimento, e sulla lista delle categorie.

Io vi ho fatto conoscere nell'ultima lezione, questa parte della *Critica della ragion pura* che Kant chiama l'*Estetica trascendentale;* oggi dò cominciamento alla *Logica trascendentale*.

Voi sapete che la logica è lo studio dell'intendimento, e che l'intendimento è con la sensibilità, l'una delle due grandi sorgenti donde deriva tutta la conoscenza umana.

La sensibilità ci fornisce le intuizioni, o alcune rappresentazioni degli oggetti, col mezzo delle sensazioni che questi oggetti eccitano in noi; ma queste rappresentazioni non sono che gli elementi sparsi della conoscenza, esse non sono la conoscenza istessa. Perchè questa avesse luogo, fa d'uopo che noi potessimo raccogliere e riunir questi elementi in un tutto, rimenarli ad una unità, o far delle nostre intuizioni isolate e parziali, ciò che si dice una idea, una nozione, un concetto (*Begriff*); fa d'uopo in conseguenza che alla nostra sensibilità, a questa facoltà passiva col cui mezzo noi riceviamo delle intuizioni, s'aggiungesse un potere attivo, una vera facoltà, che s'impadronisce di queste intuizioni per formarne un insieme, e produrre

in tal modo una vera conoscenza. Questa nuova facoltà, di cui Kant esprime la funzione dicendo ch'essa consiste in *pensare (denken)* agli obbietti la cui sensibilità si limita a darci delle rappresentazioni, è appunto l'intendimento (*Verstand*). Non avvi conoscenza umana nella quale non concorrono alla lor volta l'intendimento e la sensibilità.

« Di queste due facoltà, dice Kant, l'una non è « preferibile all'altra. Senza la sensibilità niuno « oggetto ci sarebbe dato; senza l' intendimento « niuno oggetto sarebbe pensato. I pensieri senza « materia sono vuoti , le intuizioni senza concetti « sono cieche. Dopo ciò, egli è necessario il ren- « dere i nostri concetti sensibili (ossia di applicarli « all'obbietto dato dall'intuizione) , e di render le « nostre intuizioni intelligibili (ossia di applicar « loro de'concetti). Questi due poteri o capacità « più non ponno iscambiar le loro funzioni. L' in- « tendimento nulla può comprendere intuitiva- « mente, ed i sensi nulla ponno pensare. Ed è per- « ciò che non bisogna confondere le loro parti, ma « invece si debbono accuratamente distinguere, » se pure si vuol restare nel vero. »

Ciò non è tutto; se vuolsi avere una idea esatta dell'intendimento nel sistema di Kant, bisogna anche sapere quali sono le facoltà speciali che suppongono, secondo lui, questa facoltà fondamentale. La funzione dell'intendimento è di rimenare al-

l'unità la varietà delle nostre rappresentazioni o delle nostre intuizioni; ma questa unità, noi non potremo ottenerla, se non avremo la facoltà di ravvicinare, di raccoglier le diverse parti che formar debbono il tutto; questa facoltà è l'immaginazione. Come voi vedete, la sua parte consiste nell'operar la riuuione, la sintesi senza la quale l'intendimento non potrebbe pensar gli oggetti. Ma questa riunione non si fa di un solo colpo, per così dire; essa si fa successivamente. È mestieri che io percorra tutte le parti l'una dopo l'altra; e perciò è necessario che la mia immaginazione, tutte le volte che passa ad una parte nuova, riproduca tutte le parti precedenti; in contrario, queste sarebbero per me perdute e la riunione sarebbe impossibile. Adunque l'immaginazione, sotto questo punto di veduta, è una facoltà riproduttiva, è la reminiscenza. Da ultimo non basta che l'immaginazione riproduca le diverse parti; perchè questa riproduzione fosse efficace, è d'uopo che noi fossimo convinti internamente che ciò che l'immaginazione riproduce è lo stesso di quello ch'essa avea prodotto da principio ed è la coscienza quella che ci dà questo convincimento. Sonovi adunque, in riassunto, tre facoltà, l'immaginazione, la reminiscenza e la coscienza; col mezzo delle quali l'intendimento pensa gli gli oggetti che la sensibilità gli presenta.

Quivi si offre una contraddizione così manifesta

che riesce sorprendente come niun critico l'abbia notata e come Kant istesso non se ne sia punto avveduto. Nell'estetica trascendentale, la coscienza è data come una modificazione della sensibilità; e nel capitolo che noi analizziamo, essa è data come una delle tre facoltà che sono al servizio dell'intendimento. Primamente Kant l'avea giudicata incapace di spontaneità e dell'intutto passiva; ora egli la dichiara dotata dell'attività spontanea che caratterizza l'intendimento. Le sue asserzioni sono assolutamente contradditorie. Noi abbiamo veduto che il passo dell'estetica trascendentale che fa della coscienza una modificazione della sensibilità è stato aggiunto nella seconda edizione. Quello della logica trascendentale, del quale ci occupiamo, ha benanche subito de'grandi mutamenti da un'edizione all'altra; ma in tutte Kant sempre rapporta la coscienza all'intendimento. Ed è sempre la coscienza quella che produce questa convinzione che ciò che ora è ricordato dalla reminiscenza è lo stesso di ciò ch'era da principio nello spirito, ossia che Kant rapporta alla coscienza questa sintesi primitiva nella quale ci è data ogni proposizione, ogni giudizio. Avvi, nella seconda edizione, un paragrafo intitolato: *Dell'unità primitivamente sintetica dell'appercezione*, di cui ecco la prima frase: « L'*io penso* deve « potere accompagnar tutte le mie rappresentazioni, « perocchè altrimenti qualche cosa sarebbe rappre-

« sentata in me senza poter essere pensata,ossia che
« la rappresentazione sarebbe impossibile, o per lo
« meno ella sarebbe per me come se non fosse af-
« fatto; » e tutto il rimanente di questo paragrafo
(§ 16 della seconda edizione) è consecrato a svolgere questa verità psicologica che la diversità delle rappresentazioni o intuizioni sarebbe non avvenuta se a questa diversità, ch'è l'intuizione sensibile propriamente detta, non si aggiungesse qualche cosa che dà l'unità alle intuizioni diverse fornite dalla sensibilità. Kant chiama *appercezione empirica* l'appercezione della diversità, e l'unità che necessariamente si aggiunge alla diversità per farne un obbietto dell'intendimento; questa unità, Kant la rapporta a ciò ch'egli dice *appercezione pura*, per distinguerla dall'appercezione empirica, o anche *appercezione primitiva*, « perocchè questa co-
« scienza di se stesso che produce l'*io penso*, accom-
« pagna tutti i fatti del pensiero, e non può esser
« preceduta da alcuno di essi, » o [illegible]
trascendentale della coscienza, per notare ch' [illegible]
è il fondamento della possibilità della coscienza *a priori*. Questa teoria d'una verità perfetta sussiste fra i giri e le oscurità di tutto questo e del seguente paragrafo, così intitolato: *Il principio dell'unità sintetica dell' appercezione è il principio supremo di ogni uso dell'intendimento.*

Citiamo ancora un certo numero di frasi essenziali.

« Paragrafo 17 della seconda edizione ».

« L'unità sintetica dell'appercezione è il punto « più elevato cui si deve connettere ogni uso del« l'intendimento, tutta la logica e la filosofia tra« scendentale. Avvi dippiù, questa facoltà è l'inten« dimento istesso. »

« Ogni riunione di rappresentazioni addimanda « l'unità della coscienza. Adunque l'unità della « coscienza è la sola cosa che costituisce il rappor« to delle rappresentazioni ad un oggetto, e per « conseguenza il loro valore obbiettivo, lo che fa « sì che queste rappresentazioni addivenghino del« le conoscenze. »

« La prima conoscenza pura dell'intendimento, « quella sulla quale riposa tutto l'uso che se ne « può ulteriormente fare, quella ch'è intieramente « indipendente da tutte le condizioni dell' intui« zione sensibile, è il principio dell'unità primi« tiva e sintetica dell'appercezione. »

« Tutte le mie rappresentazioni in una qualun« que intuizione data sono sottoposte a questa con« dizione che io posso rapportarle come mie ad un « medesimo me identico. »

Dopo di essersi spiegato a questo modo, non è egli sorprendente che nel paragrafo 18 della stessa edizione Kant appelli l' unità della coscienza unità empirica, e ciò perchè essa lega delle rappresentazioni o intuizioni? « Essa dunque, egli dice, non

è che un fenomeno, essa è intieramente accidentale. » Qui noi ci serviremo di Kant contro Kant istesso. Ciò che avvi di accidentale sono le intuizioni, le rappresentazioni, i dati della sensibilità; ma l'unità che la coscienza vi aggiunge non ha lo stesso carattere. I dati della sensibilità sono empirici, l'unità della coscienza non l'è affatto: la diversità è un fenomeno che la coscienza appercepisce; ma ne siegue perciò che il me identico, di cui parla Kant, questo me la cui identità ed unità sono il fondo stesso della coscienza, ne siegue, io diceva, che questo me identico sia un puro fenomeno, perchè ci è dato nella stess'appercezione de'fenomeni? Se per ciò solo che nell'appercezione di coscienza intervengono degli elementi empirici, de'fenomeni, l'appercezione totale è qualificata di empirica e di fenomenale, egli è sempre impossibile che noi conoscessimo altra cosa che fenomeni, ossia la diversità, perocchè il me identico non può essere conosciuto che in un'appercezione, e che quest'appercezione, comunque pura essa possa essere, deve necessariamente contenere qualche elemento di diversità. Allora tutto è necessariamente empirico; per esempio, l'intuizione pura del tempo, o quella dello spazio, che Kant chiama delle intuizioni *a priori*, addiverrebbero delle intuizioni empiriche, perocchè esse sono legate a degli elementi sensibili ed empirici. Questa nuova teoria è la distruzione della teo-

ria generale della conoscenza, che distingue in ogni conoscenza compiuta e finita degli elementi empirici e degli elementi *a priori*.

Da ultimo Kant dice altrove (*Logica trascendentale*, al capitolo della distinzione de'fenomeni e de'noumeni): « Noi non conosciamo noi stessi che pel senso intimo, e per conseguenza come fenomeni. »

Poscia egli ancora si contraddice su questo punto come sui precedenti, e ben si vede dal gran numero de'passi in cui egli incessantemente ritorna su questa idea senza che mai giungesse a rischiararla, come il suo pensiero non sia ben rassicurato. In un'addizione della nuova edizione che forma il paragrafo 25, dopo di aver detto: « Noi non conosciamo il nostro proprio soggetto che come fenomeno, e non in quanto a ciò che esso è in se stesso, » si esprime nel modo seguente: « Per contrario io ho la coscienza di me stesso nella sintesi trascendentale della diversità delle rappresentazioni in generale, e però nell'unità sintetica primitiva dell'appercezione, non come io sono in mestesso; io ho solamente coscienza che io sono. » Ma che cosa significa ciò? Noi abbiamo soltanto coscienza che noi siamo, e sia pure; ma a qual titolo? a titolo di esseri o di fenomeni? È appunto su questo che bisogna pronunziarsi. Non pertanto questa distinzione sottile è una concessione al senso comune ed all'opinione

della realtà di nostra esistenza. Ecco una dichiarazione tutt'altrimenti decisiva, nello stesso paragrafo: « La mia esistenza propria non è un fenomeno molto meno una semplice apparenza » *so ist zwar mein eigenes Daseyn nicht Erscheinung, vielweniger blosser Schein.* Niente di più chiaro e di più formale; e non pertanto alcune linee dopo, torna in campo la pretensione che noi non siamo che fenomeni, perocchè la coscienza è puramente empirica. È questo il risultamento sistematico cui Kant si arresta, e questo risultamento è divenuto il fondamento di tutta la filosofia alemanna. Ed'è appunto in grazia di queste asserzioni, senz'alcuna dimostrazione, gittate in mezzo ad una teoria intieramente opposta, che l'autor della *Critica della ragion pura*, contraddicendo i suoi proprii principii, è ritornato a Lock e ad Hume, ha aperta la strada allo scetticismo ed isviati i suoi successori. Se la coscienza è empirica, perocchè essa in effetti contiene una parte empirica, la psicologia, di cui la coscienza è lo strumento, debb'esser considerata come uno studio che non può dar che delle conoscenze empiriche, lo che è falso in se stesso, e questo costringe, o a rassegnarsi all'empirismo od allo scetticismo, ovvero per escirne, per ottenere altra cosa che fenomeni, aver ricorso a delle ipotesi, a delle costruzioni, a de'metodi indegni di questo nome, ed anche condannati dall'Introduzione stessa della *Critica della ragion pura*,

Se il me identico ed uno non è che un fenomeno, qual'è il fondo, la sostanza di questo fenomeno? Ha egli un fondo, una sostanza? Se si conviene che questo fenomeno non ha sostanza, si è perfettamente conseguente, ciò è vero; ma si è conseguente fino all'assurdo, fino allo scetticismo più assoluto. Se poi si ammette ch'esso ne ha una, come la si conosce? Per qual processo vi si perviene, fuori della coscienza? Se questo processo qualunque si sia, cade sotto la coscienza, eccolo empirico ed incapace di dar nulla di assoluto; se esso non cade affatto sotto la coscienza, essa non ne sa nulla; e che cosa ne sappiamo noi allora, e con qual dritto noi ne parliamo? E questa sostanza cui si perviene d'una maniera tanto maravigliosa, ed attraverso di mille paralogismi, questa sostanza che cosa è mai? Necessariamente una sostanza che, sendo straniera ad ogni appercezione di coscienza per non essere un fenomeno, è un essere indeterminato, l'essere puro che può alla sua volta servire nella immensità e nel vuoto di sua indeterminazione, ad ogni specie di fenomeno, all'acqua che scorre, al vento che soffia, all'insetto che ronza, ed a Kant che riflette. Senza dubbio, in un senso sublime e vero, noi non siamo che fenomeni, paragonati all'essere eterno ed assoluto, perocchè non siamo che esseri relativi, dipendenti, limitati, finiti, che non hanno affatto in loro stessi il principio della loro esistenza, come la for-

za causatrice della quale siamo dotati suppone essa stessa una causa prima dalla quale tutto è disceso noi ed ogni cosa. Ma perchè noi non siamo la causa prima, noi non ne siamo per lo meno delle cause reali; del pari che per non esser la sostanza eterna, non ne abbiamo per lo meno la nostra parte di sostanzialità. Il me uno ed identico è per noi il soggetto permanente di ogni conoscenza come di ogn' intuizione; questo soggetto è il fondo stesso della coscienza. Senza l'esperienza non vi sarebbero sensazioni, intuizioni, rappresentazioni, e per conseguenza coscienza; e, per conseguenza ancora, il soggetto stesso della coscienza mai non ci sarebbe noto. Ma dal perchè senza esperienza niuna conoscenza ci sarebbe possibile, ne siegue che ogni conoscenza sia esclusivamente sperimentale? Io ne appello a Kant istesso, nell'ammirabile introduzione per noi esposta. Perchè sempre avvi alcuna cosa di fenomenale nella coscienza, non avvi nella coscienza che fenomeni, e l'unità sulla quale ella si appoggia non è essa l'unità di un essere reale che afferma sestesso a titolo di essere quando dice: *io, me?* Più tardi quest'essere, percependo i suoi limiti, si eleverà fino ad un'esistenza superiore alla sua; ma da prima egli si conosce come esistente, e perfettamente si distingue dalla diversità fenomenale che appercepisce nel tempo istesso in che appercepisce se medesimo. E lungi che il me sia un fenomeno, egli

non si conosce come me che distinguendosi qual'essere identico ed uno dai fenomeni diversi e mobili coi quali è in relazione. Ignorar ciò, è pretendere senz'alcuna prova che l'unità di coscienza sia empirica, e che il me non sia che un fenomeno, nel senso stretto della parola, è lo stesso che sviare con una psicologia superficiale la filosofia in un cammino a capo del quale, io lo ripeto, trovasi lo scetticismo assoluto, o le chimere e le ipotesi, se pure si vuol esser conseguente. Noi non esitiamo ad affermare che tutti i difetti che la voce del buon senso europeo rimprovera alla filosofia alemanna contemporanea, sieno nati dall'asserzione di Kant, per noi già indicata, e che s'incontra quasi al principio della logica trascendentale, in mezzo ad altre asserzioni contraddittorie, ed in opposizione coi principii stessi dell'Introduzione.

Ma proseguiamo l'analisi della logica trascendentale.

Noi abbiam veduto Kant, nelle addizioni della seconda edizione, abbassare all'empirismo la logica trascendentale, qualificandone come empirica l'unità di coscienza senza la quele l'intendimento è incapace di pensare alcuno de'suoi oggetti; e non pertanto lo scopo della logica trascendentale è di determinare gli elementi puri *a priori* che contiene l'intendimento. Kant deve considerare l'intendimento com'egli ha fatto la sensibilità, non per

rapporto ad un dato obbietto, nè in una data condizione, nè in generale in tutti gli elementi che vi si ponno incontrare, qualunque sia la loro origine; egli lo considera indipendentemente da tutte le circonstanze accidentali, e fatta astrazione da ogni materia e da ogni elemento empirico. La logica della quale quivi si tratta non è dunque una logica speciale, perocchè essa non considera alcuna specie di oggetti in particolare. Non è una logica *applicata* (*angewandte Logik*), perocchè essa neglige tutte le condizioni empiriche sotto le quali il nostro intendimento può esercitarsi, come l'influenza de' sensi, dell'immaginazione, le leggi della memoria, la potenza dell'abitudine, quella dell'inclinazione, ecc. Questa non è più una logica generale, perocchè non abbraccia tutti gli elementi reali della conoscenza; essa lascia da parte tutto ciò che può esservi di empirico per non considerar che la parte veramente pura dell'intendimento. È questa una logica trascendentale, od una scienza che ha per obbietto l'intendimento puro e che determina tutt'i concetti puri o *a priori* ch'esso contiene.

Ma non si tratta semplicemente per Kant di determinare o di analizzar gli elementi puri dell'intendimento, egli ne vuole anche contestare il valore obbiettivo. Voi quivi ritrovate ancora questa stessa quistione che preoccupava Kant nell'estetica

trascendentale: sappiamo noi qualche cosa degli oggetti in se stessi? E da ciò, nella logica, due parti distinte.

Per determinar la potenza legittima dell'intendimento relativamente alle cose istesse, o per apprezzare il suo valore obbiettivo, fa d'uopo esaminar la natura stessa o le condizioni di questa facoltà; e comechè queste condizioni sono i principii formali senza de'quali niun oggetto mai non può essere pensato, così è mestieri far l'analisi di questi principii. Tale è la prima parte della logica che Kant appella *analitica trascendentale*. D'altra parte siccome lo spirito dell' uomo desidera ardentemente di conoscer ciò che non gli è dato di raggiungere, e spesso si lascia troppo sviar dalle illusioni sofistiche, così la logica trascendentale, dopo di avere studiato e riconosciuto il potere reale dell'intendimento in quello de' principii sotto il cui impero esso si esercita, deve ricordargli i limiti che non può varcare e moderar le sue ambiziose pretensioni mostrandogliene la vanità. E tale appunto è l'obbietto di quest' altra parte della logica trascendentale detta *dialettica trascendentale*. Quivi non bisogna intendere la parola dialettica nel senso in che la prendevano gli antichi dopo Aristotile. Per essi, la dialettica non era che la *logica dell' apparenza*, arte sofistica di dare alla propria ignoranza il colore del vero, e che permetteva di affermare

o negar tutto ciò che si volea con una uguale apparenza di ragione. Lo scopo della dialettica, nel sistema di Kant, è ben diverso: essa si propone, non di giustificare, sibbene di scuoprire agli occhi della ragione le illusioni che ponno sedurla. Ma non ancora è tempo d'intrattenervi intorno alla dialettica; ora non dobbiamo occuparci che dell'analitica.

L'analitica trascendentale, ricercando gli elementi puri o i principii *a priori* che appartengono all'intendimento, deve negligere tutt'i concetti derivati o composti per non considerare che quelli che sono veramente elementari; ed essa dee attenersi a dar di questi ultimi una lista compiuta; per modo che i concetti compresi in questa lista abbraccino tutto il dominio dell'intendimento puro. Ora, voi sapete in che consistono i concetti: l'intendimento se ne serve per formar de'giudizii. Adunque l'intendimento è anche la facoltà di giudicare; e comechè tutte le sue operazioni vengono a risolversi nel giudizio, siegue, che se si conoscessero tutte le forme, tutti i modi de'giudizii, si conoscerebbero ancora tutte le forme dell'intendimento. Adunque bisogna studiare i giudizii, e facendo astrazione dal loro contenuto o dalla loro materia, ricercar le loro forme elementari.

Quando si fa questa ricerca, ecco i risultati ai quali si giunge.

Tutt' i giudizii ponno considerarsi sotto il punto di veduta della *quantità*, della *qualità*, della *relazione* e della *modalità*.

I. La quantità nel giudizio determina il più o meno d'estensione del soggetto. Il soggetto può essere o individuale, o plurale, od universale; per modo che, considerati per rapporto alla *quantità*, i giudizii sono o *generali* o *particolari* o *singolari*.

II. Un giudizio si considera sotto il punto di veduta della *qualità* quando, invece di considerare il soggetto, si considera l'attributo; quando, in luogo di esaminar l'estensione del primo, si esamina l'estensione del secondo per rapporto all'altro. Ora l'attributo del soggetto può essere affermato o negato. Da ciò il giudizio *affermativo* ed il giudizio *negativo*.

Sonovi ancora altri giudizii che alla lor volta partecipano de'precedenti e da essi si distinguono: tali sono i giudizii limitativi. L' anima non è mortale: questo giudizio, negativo in quanto allo enunciato, in realtà contiene un'affermazione; perocchè, negando dell' anima ch' essa sia mortale, io con ciò affermo ch'essa fa parte della classe indeterminata degli esseri immortali. Siccome tutto ciò ch' è mortale è una parte dell' insieme degli esseri possibili, e tutto ciò ch' è immortale n' è l'altra parte, così la proposizione in quistione significa soltanto che l' anima è compresa nel nume-

ro indefinito degli esseri che restano, allorquando dallo insieme di tutti gli esseri se ne sono tolti tutti quelli che sono mortali. Ora, collocando l'anima in questa classe indefinita di esseri, io dico ciò ch'essa non è, ma non dico precisamente ciò che essa è, e sono piuttosto al coperto di un errore che in possesso di una verità.

III. Il giudizio si considera sotto il punto di veduta della *relazione*, allorquando non si limita a considerar l'esistenza dell'attributo per rapporto al soggetto, per esempio se questo attributo è negato od affermato del soggetto, ma si esamina la natura stessa del rapporto che lega l'uno all'altro. Riguardato sotto questo punto di veduta, il giudizio è o *categorico* o *ipotetico* o *disgiuntivo*. È categorico quando la relazione ch'esiste tra i due termini è una relazione di sostanza a qualità, ossia, un rapporto d'inerenza; per esempio: Dio è giusto. In questo giudizio non vi sono che due idee, due concetti, quello di Dio e quello della qualità di essere giusto. Il giudizio è ipotetico quando la relazione de' due termini è una relazione di principio e di conseguenza, un rapporto di dipendenza. Esempio: s'egli è una giustizia perfetta, quello che persiste nell'ingiustizia sarà punito. Notate che in questo giudizio i due termini non sono più due idee soltanto, ma due giudizii o due proposizioni, cioè: egli è una giustizia perfetta, quello

che persevera nell' ingiustizia sarà punito. Il giudizio nulla decide sulla verità intrinseca nè dell'una, nè dell' altra proposizione, esso enuncia soltanto che avvi tra esse un rapporto di principio a conseguenza. Da ultimo il giudizio è disgiuntivo quando avvi tra i differenti concetti e le differenti proposizioni di cui esso si compone un rapporto di comunità, quantunque queste preposizioni si escludessero a vicenda. Esempio: il mondo esiste o per caso, o per una necessità interna, o per una causa esteriore. Le tre proposizioni che contengono questo giudizio non sono riunite come dipendenti l' una dall' altra, ma escludentisi reciprocamente. La verità di ciascuna di esse in particolare porta la falsità delle due altre. Però avvi tra questi giudizii un rapporto diverso da quello di opposizione. Se presi separatamente, essi si escludono gli uni dagli altri, si riuniscono per formar l'insieme delle ipotesi che ponno render conto dell' esistenza del mondo; e, sotto questo punto di veduta, essi son necessarii l'uno all'altro, ed hanno tra loro un rapporto di comunanza.

IV. Da ultimo il giudizio si considera sotto il punto di veduta di *modalità*, allorquando si esamina il rapporto ch'esiste tra il giudizio da una parte ed il soggetto pensante dall' altra, o se così vi piace, il valore che lo spirito attacca al rapporto che unisce i termini di un giudizio. Sotto que-

sto punto di veduta come sotto i precedenti, debbono distinguersi tre sorte di giudizii: i giudizii *problematici*, *assertorii*, *apodittici*. I giudizii problematici sono quelli ne' quali l'affermazione o la negazione viene enunciata come semplicemente possibile; ne' giudizii assertorii, l'una e l'altra sono considerate come vere; ne' giudizii apodittici, esse si riguardano come necessarie. Laonde i due giudizii, la cui relazione costituisce il giudizio ipotetico, del pari che i giudizii che formano il giudizio disgiuntivo, non sono che problematici. La proposizione digià enunciata: s'egli è una giustizia perfetta, non è un giudizio assertorio, sibbene un giudizio sulla verità del quale non ci pronunciamo affatto, è un giudizio problematico. Quando io dico: l'uomo è dotato di ragione, io fo un giudizio assertorio; e se dico: ogni cerchio ha un centro, fo un giudizio apodittico.

Tali sono, secondo Kant, i quattro punti di veduta sotto i quali ponno considerarsi tutt' i giudizii. Ora, le forme che ponno rivestire un giudizio, fatta astrazione dal suo contenuto o dalla materia alla quale si applica, sono de' concetti puri o *a priori*, senza cui noi non potremmo *pensare* gli oggetti dell' intuizione in generale, ossia non potremmo giudicare. E siccome l'intendimento o la facoltà di pensare, non è che la facoltà di giudicare, siegue che questi concetti *a priori*, i quali rendon pos-

sibile ogni operazione di questa fatta, non sono altra cosa che le forme pure di essa; e per conseguenza se tutte le forme possibili del giudizio ci sono note, noi siamo anche sicuri di conoscere tutte le forme primitive o tutt'i concetti *a priori* dell'intendimento. A questi concetti *a priori* Kant dà un nome celebre nella storia della filosofia, quello che Aristotile avea dato alle leggi del pensiero di cui egli avea intrapresa la classificazione, ossia le *categorie*.

Voi avete veduto in qual modo Kant giunge a determinar queste categorie. Con la tavola de' giudizii che io vi ho presentata, voi facilmente potete costruir quella di tutte le categorie o di tutt'i concetti puri dell'intendimento.

La quantità, la qualità, la relazione, la modalità, ecco quattro punti di veduta che noi distinguiamo in ogni giudizio, e che costituiscono altrettanti concetti primitivi e fondamentali, o delle categorie. Supponete che questi concetti non sieno in voi *a priori*, potrete voi formare un giudizio qualunque? ciò vi sarà impossibile. Per certo questi concetti senza intuizione, o senza una materia alla quale essi possano applicarsi, sarebbero vuoti e come se per noi non fossero affatto; ma essi non diventano perciò delle intuizioni; perocchè senza di essi queste sarebbero cieche, ed i loro obbietti non potrebbero esser pensati, ossia il giudizio non

avrebbe luogo; adunque è mestieri il riconoscere che questi concetti esistono in noi *a priori*. Inoltre, come si cercherebbe invano una forma del giudizio che non rientrasse affatto nell'una delle quattro forme precedentemente stabilite, così non avvi concetto o categoria che non si leghi alle categorie della quantita, della qualità, della relazione e della modalità.

Per riguardo alla quantità, i giudizii sono *individuali*, *plurali*, *o generali*. Questi giudizii sarebbero essi possibili senza i concetti dell' unità, della pluralità, della totalità? Ma questi concetti non sono delle intuizioni, perocchè le intuizioni rappresentano immediatamente un obbietto, ed i concetti non rappresentano nulla. Oltreacciò vi passa differenza tra la semplice rappresentazione degli elementi diversi delle cose e la concezione che avvi un legame tra essi, il quale forma od una totalità, od una pluralità od una unità. Per ispiegar questa concezione fa d'uopo ammettere che noi possediamo *a priori* i concetti puri della totalità, della pluralità e dell' unità. Ecco tre categorie, che evidentemente bisogna collocare nella tavola de' concetti puri dell' intendimento. Ed è allo stesso modo che le tre sorte di giudizii che distinguonsi sotto il punto di veduta della qualità, son fondati su tre concetti puri o tre categorie che sono quella della realtà (giudizio affermativo) quella della

negazione (giudizio negativo), e quella della limitazione (giudizio limitativo). Io mi restringo ad enumerar le categorie che presentano i giudizii che mi restano a percorrere. La sostanza e l'accidente, la causa e l'effetto, la reciprocità o l'influenza reciproca della causa sull'effetto e dell'effetto sulla causa, sono de' concetti *a priori*, delle forme pure dell'intendimento, che sole rendon possibili i nostri giudizii categorici, ipotetici e disgiuntivi. Da ultimo i giudizii considerati sotto il punto di veduta della modalità, o i giudizii problematici, assertorii ed apodittici, suppongono le categorie della possibilità che dà il suo contrario, l'impossibilità dell'esistenza e della non esistenza, della necessità e della contingenza.

Tutte queste categorie sono le condizioni *a priori* dell'esperienza: esse non ponno nascere e svilupparsi nello spirito senza una materia che loro è fornita dai sensi: ma i sensi non le ponno spiegare, perocchè senza di esse l'esperienza sensibile istessa è impossibile. Ed è questa una verità che Kant rimprovera a Lock e ad Hume di avere sconosciuta. « Lock, egli dice, perchè incontrava nell'espe« rienza de' concetti puri dell'intendimento, li dedu« ceva dall'esperienza, spingendo al tempo stes« so l'inconseguenza fino a voler giungere in « questo modo a delle conoscenze che di molto « sorpassano i limiti dell'esperienza. David Hu-

« me riconobbe che, per aver il dritto di escir
« dall' esperienza, bisognava accordare a questi
« concetti un'origine *a priori*: ma egli non potè
« spiegare come l'intendimento deve concepir ne-
« cessariamente legati in un obbietto de' concetti
« che non sono legati nell' intendimento, e non
« comprese che l' intendimento potea esso stesso,
« col mezzo di questi concetti, esser l'autore dell'e-
« sperienza che gli fornisce i suoi oggetti. Laon-
« de si vide egli obbligato di cavarli dall'esperien-
» za, ossia da questa sorte di necessità subbiettiva
« che si crea lo spirito allorquando osserva qual-
« che associazione frequente nell'esperienza, che
« a torto finisce di riguardare come obbiettiva,
« in una parola dall' abitudine. Ma egli appres-
« so si mostra assai conseguente, perocchè ricono-
« sce come riesce impossibile con de'concetti e de'
« principii cavati da una tale origine, di escir
« dai limiti dell'esperienza. Sventuratamente que-
« st'origine empirica delle nostre conoscenze che
« Lock ed Hume si crederono obbligati di ammet-
« tere, non può conciliarsi con l'esistenza delle co-
« noscenze scientifiche *a priori*, come le conoscen-
« ze delle matematiche pure e della fisica generale,
« e però essa è rifiutata dal fatto. Il primo di que-
« sti due uomini celebri apriva le porte alla stra-
« vaganza, perocchè, ammessi una volta alcuni
« principii, lo spirito più non si lascia infrenare da

« alcuni vaghi consigli di moderazione; il secondo
« piombò compiutamente nello scetticismo, quan-
« do credè di avere scoperto che ciò che si rap-
« porta alla ragione non è che una pura illusione
« della facoltà di pensare. Noi ora siamo in istato,
« dice Kant terminando le considerazioni storiche
« che precedono, di ricercare se felicemente si può
« condurre la ragione umana tra questi due scogli,
« e fissarle de'limiti, aprendo libero il campo alla
« sua attività. »

È mai possibile che l'uomo istesso che ha fatta questa savia critica di Lock e di Hume, abbia potuto sostenere che la coscienza è una modificazione della sensibilità perocchè senza la sensazione non vi sarebbe coscienza, che l'unità della coscienza è empirica ed accidentale perocchè essa è congiunta a degli elementi accidentali ed empirici, e che noi non ci conosciamo che come fenomeni perchè lo stesso atto di coscienza che ci rivela la nostra propria esistenza, contiene ancora qualche intuizione, qualche fenomeno! E dietro tutto ciò si ha Kant il dritto di accusar Lock d'inconseguenza, e rimproverargli di avere schiusa la porta alla stravaganza (*Schwaermerei*), quando egli stesso ha aperto l'adito a tante follie; quando per l'empirismo che si avea voluto distruggere, e che trovasi di avere riabilitato quasi senza che sel sapesse, si sono messe in pericolo con la realtà del me, tutte le al-

tre realtà, si è rinnovato lo scetticismo, si è dichiarato come incapace di non dare altra cosa che de' fenomeni, il metodo stesso che tanto si era raccomandato, il solo che potesse condurre a de' risultamenti serii, cioè, lo studio dello spirito umano e delle sue leggi universali e necessarie, la psicologia!

Prima di passar più oltre, enumeriamo tutti i giudizii e tutte le categorie.

Tutt'i giudizii ponno comprendersi nel quadro seguente:

1. *Quantità.*	2. *Qualità.*
Generali.	Affermativi.
Particolari.	Negativi.
Individuali.	Limitativi.
3. *Relazione.*	4. *Modalità.*
Categorici.	Problematici.
Ipotetici.	Assertorii.
Disgiuntivi.	Apodittici.

Ecco l'insieme delle categorie che rispondono a questi giudizii:

1. *Quantità.*	2. *Qualità.*
Unità.	Realità.
Pluralità.	Negazione.
Totalità.	Limitazione.

3. *Relazione.*

Sostanza. —— Accidente.
Causalità. —— Dipendenza.
Comunità. —— (Reciprocanza tra l'agente ed il paziente.)

4. *Modalità.*

Possibilità. —— Impossibilità.
Esistenza. —— Non—esistenza.
Necessità. —— Contingenza.

Questa lista di categorie è compiuta, secondo Kant. Essa contiene tutt'i concetti puri o *a priori* col mezzo de'quali noi possiamo pensare gli oggetti; essa abbraccia tutto il dominio dell' intendimento.

Questa difficile ricerca di tutte le leggi del pensiere l'avea intrapresa Aristotile prima di Kant. È curioso il vedere come il filosofo di Koenisberg giudica il lavoro del filosofo di Stagira.

« Era, egli dice, un disegno degno di un uomo « come Aristotile quello di ricercar tutte le conce« zioni fondamentali. Ma Aristotile non era gui« dato da alcun principio: egli le prese secondochè « presentavansi al suo spirito, e ne riunì da prima

« dieci, che chiamò categorie o *predicamenti*. In « seguito credè di averne trovato ancora cinque al« tre; egli le aggiunse alle precedenti, sotto il ti« tolo di *post-predicamenti*. Ma la sua lista non « ne rimase meno imperfetta. Oltreacciò vi s'incon« trano alcuni modi che appartengono alla sensi« bilità (*quando*, *ubi*, *situs*, come pure *prius*, *si*« *mul*) ed anche un modo empirico (*motus*), modi « tutti ch'evidentemente non doveano trovar posto « nella tavola delle nozioni primitive dell'intendi« mento. Egli conta pure de'concetti derivati (*ra*« *tio*, *passio*) nel numero de'concetti primitivi, ed « alcuni di questi sono stati compiutamente ob« bliati. »

Io quivi non intendo difender la lista che Aristotile ha data delle categorie. Sono ben lungi dal pensare che il lavoro trasmessoci da questo grande uomo sia perfetto; ma ciò non pertanto si è questo un cominciamento ammirabile, ed uno de'rimproveri di Kant è intieramente falso. Se la lista di Aristotile contiene delle categorie che si riferiscono a de'dati empirici, come il movimento, la situazione, ecc. ciò è appunto perchè Aristotile non solo cercò, come Kant, gli elementi puri dell'intendimento, ma tutti gli elementi che l'intendimento impiega, qualunque ne sia la prima origine, di cui Arirtotile non si occupa affatto. Ma la lista proposta da Kant nulla dunque lascia a desiderare?

Adempie ella forse a tutte le condizioni che un metodo veramente scientifico le impone? Io nol credo, e mi sforzerei di mostrare che neanche si trova al coperto dalla critica. Innanzi tutto io debbo completar l'esposizione delle categorie, facendo ancora conoscere alcuni punti importanti dell'analitica trascendentale.

Noi già abbiamo notato che ciascuna delle quattro categorie principali contiene tre membri o tre categorie particolari. Osservate ora che in ciascuna classe, la terza sempre presenta la sintesi delle due altre. Ed in tal modo che altro è la totalità, se non la pluralità considerata come unità? Che altro è la limitazione, se non la realtà unita alla negazione? La reciprocità è la causalità d'una sostanza che ne determina un'altra. Da ultimo la necessità non è che l'esistenza data dalla possibilità istessa.

Le categorie sono le leggi primitive e fondamentali secondo le quali l'intendimento, col mezzo dell'immaginazione, della reminiscenza e della coscienza, pensa gli obbietti dell'intuizione o della sensibilità. Sopprimete questi obbietti, e le categorie non sono che semplici forme logiche. Ma se la funzione de'concetti dell'intendimento è quella di applicarsi agli obbietti sensibili, si tratta di sapere come e sotto qual condizione essi ponno applicarvisi in generale, ed in secondo luogo quali principii derivano dalla loro applicazione agli oggetti.

Ecco due nuove quistioni che debbono risolversi dalla logica trascendentale. Incominciamo dalla prima.

Noi riuniamo le nostre diverse intuizioni sensibili per mezzo de'concetti dell'intendimento, o, per parlare il linguaggio di Kant, noi le *sussumiamo* sotto i concetti; ma questa *sussunzione* suppone qualche mezzo termine: come spiegar senza ciò l'applicazione delle categorie, ossia l'applicazione agli oggetti sensibili di quello che in nessun modo può esser percepito dai sensi? Adunque è necessario un mezzo termine che avendo da un lato l' affinità con le categorie e dall'altro con gli oggetti, rende possibile l'applicazione degli uni agli altri. Questo mezzo termine, che alla sua volta è intellettuale e sensibile, è appunto il tempo. Infatti il tempo è analogo alle categorie dal perchè, come esse, è *a priori* nello spirito, ed è analogo agli oggetti sensibili dal perchè è la condizione generale della sensibilità, la forma che suppone tutt'i fenomeni. E però il tempo è il legame delle categorie e de'fenomeni. Tale è la condizione che permette all'intendimento puro di applicarsi agli oggetti sensibili, e senza la quale i concetti puri non sarebbero di alcun uso. Ecco ciò che Kant chiama forma sensibile, lo *schema* de'concetti intellettuali ed il processo che siegue l'intendimento, relativamente a questo *schema*, è lo *schematismo* dell'intendimento puro. Non biso-

gna confondere lo *schema* con l'immagine: lo *schema* in verità è un prodotto dell'immaginazione; ma la sintesi formata dall'immaginazione, non ha, in questo caso, per iscopo alcuna intuizione particolare, e per conseguenza lo schema non è una immagine. Se, per esempio, io dispongo cinque punti l'uno dopo l'altro, io ho un'immagine del numero cinque; ma, se io concepisco un numero in generale, questo pensiero mi fornisce piuttosto un metodo, una regola per rappresentarmi una certa multiplicità in un' immagine, anzichè darmi questa immagine stessa. La rappresentazione di questa regola o del procedimento generale col cui aiuto si può fornire un'immagine ad un concetto, è lo schema di questo concetto. I nostri concetti sensibili hanno per fondamento, non le immagini delle cose, ma gli schemi; niuna immagine di un triangolo qualunque potrebbe essere adequata al concetto di un triangolo in generale, perocchè mai essa non avrebbe la generalità del concetto, che si applica a tutt'i triangoli, rettangoli, isosceli, etc. Lo schema del triangolo non può esistere che nel pensiero, ed esso disegna una regola della sintesi dell'immaginazione per rapporto alle figure pure nello spazio. Per ultimo avvi questa differenza tra lo schema e l'immagine, che l'immagine non può rapportarsi ad un concetto che per mezzo dello schema, e lo schema non mai può ridursi ad alcuna immagine.

Sonovi tante classi di schemi che di categorie; io mi restringo ad indicarne la lista.

1° Schema di quantità: è questa la idea dell'addizione successiva di parti omogenee del tempo, è la serie del tempo, il numero che comprende l'uno, il più ed il tutto.

2° Schema di qualità. Esso dinota la qualità di essere nel tempo, di passare dall'essere al non essere nel tempo; ecco ciò ch'esprimono gli schemi di *affermazione*, di *negazione*, di *limitazione*.

3° Schema di relazione. Esso indica l'ordine del tempo; lo *schema* della *sostanza* è la permanenza del reale nel tempo; quello della *causa* consiste nella successione della diversità, in quantochè essa è sottoposta ad una regola, e quello della *reciprocità* è il rapporto simultaneo delle sostanze.

4° Schema di modalità: è questa la maniera di esistere nel tempo, o la *possibilità*, o la *necessità*, o la *realtà*.

Tali sono gli schemi de'concetti puri dell'intendimento: soli essi rendon possibile l'applicazione di questi concetti agli oggetti. Le categorie senza schemi non possono applicarsi ad alcun'obbietto, e per conseguenza sono inutili. Ora ricerchiamo quali principii derivano da quest'applicazione di cui noi abbiamo contestata la possibilità: ed è questa la seconda delle quistioni indicate. « La tavola delle categorie, dice Kant, ci dà quella de'*principii* che

non sono altra cosa che le regole dell'uso obbiettivo delle categorie. »

Esprimerò rapidamente questi principii. Io comincio dalla cetegoria della quantità. Col mezzo di questa categoria, noi concepiamo i fenomeni come grandezze estese; noi li concepiamo come composti di parti contenute o nel tempo, o nello spazio. Bisogna osservare che la concezione della riunione delle parti è necessaria perchè noi avessimo quella del tutto. Per esempio, io non posso aver l'idea di una linea, comunque piccola essa sia, senza di avermi successivamente rappresentate tutte le parti da un punto all'altro, e senz'aver giunta l'una all'altra. Ed aggiungendo istanti ad istanti io pervengo a conoscere una quantità di tempo determinato. Siccome l'estensione e la quantità sono l'obbietto delle matematiche, così Kant chiama le categorie comprese nella categoria della quantità, categorie matematiche, ed il principio che noi otteniamo applicando queste categorie ai fenomeni, un principio matematico.

I giudizii di qualità applicati ai fenomeni ci fan concepire il loro grado di esistenza. Il grado della realtà de'fenomeni è una grandezza od una quantità intensiva. Essa differisce dalla quantità estensiva dal perchè questa suppone la riunione di più unità, mentre che sempre si concepisce come una certa unità semplice, e non ci apparisce come con-

tinua. Ma s'egli è vero il dire che i giudizii de' quali noi parliamo non ci fanno concepire i fenomeni come una quantità continua, essi non pertanto loro attribuiscono una certa quantità, perocchè avvi del più o del meno nella realtà sulla quale essi pronunziano. Laonde Kant chiama catagorie matematiche le catagorie della qualità, ed il principio di qualità è anche un principio matematico. Per dinotare il principio di qualità, Kant si serve d'una espressione che la filosofia moderna deve alla filosofia antica (προληψις); egli l'appella *anticipazione dell'esperienza*, perocchè questo principio mostra come si può conoscere *a priori* il grado della realtà d'un fenomeno che pertanto è dato *a posteriori*, e che così anticipa l'esperienza. D'altra parte Kant quivi non fa che determinare il valore delle matematiche istesse. Presentandole come lo svolgimento delle categorie di quantità e di qualità, egli le riunisce allo spirito umano che loro comunica la certezza delle sue proprie leggi.

Kant chiama i principii che derivano dall'applicazione delle categorie di relazione *analogie dell'esperienza*, perocchè esse hanno per carattere lo stabilire tra i dati dell'esperienza certi rapporti che ci servono come regole o segni per dirigerci nell'esperienza. Giudicando secondo le categorie di relazione, lo spirito pronunzia che i fenomeni

sono semplici apparenze senza realtà; che nella loro successione l'esistenza finisce e ricomincia incessantemente, senz'aver mai la menoma durata; ch'essi non esistono che in una sostanza permanente di cui rappresentano i diversi stati, donde essi nascono e nella quale essi si succedono. Ed è questa la *prima analogia* o il principio della permanenza delle sostanze. Inoltre lo spirito giudica che i fenomeni non hanno in sestessi la loro ragione di essere, e che tutt'i cangiamenti accadono secondo la legge di causalità, ed è questa la *seconda analogia*. Da ultimo, ed è questa la *terza analogia* o il principio della reciprocità, lo spirito giudica che la ragione di certi cangiamenti di stato che prova una sostanza, è in un'altra sostanza, allorquando queste sostanze coesistono nello spazio; per modo che nulla n'è isolato, che tutt'i fenomeni si subordinano tra loro, e che il mondo non è composto di materia inerte, ma di forze reali e viventi che sono in un'azione reciproca universale.

I giudizii di modalità ci fan concepir la possibilità, l'esistenza e la necessità delle cose. Sono questi i tre *postulati* della modalità. Essi nulla aggiungono al concetto delle cose, sibbene mostrano soltanto la maniera onde questo concetto è legato in generale alla facoltà di conoscere: da ciò deriva il loro nome di *postulati*. La possibilità è semplicemente ciò che non contraria le leggi del-

l'intendimento. Io, per esempio, dice Kant, posso concepir che l'uomo sia dotato d'una facoltà speciale con cui egli può prevedere l'avvenire per induzione, e ch'egli abbia il potere di entrare in comunicazione di pensieri con gli altri uomini comunque lontani essi sieno; sono queste delle cose possibili, quantunque sien lungi dell'esser reali. La realtà che si distinque dalla possibilità, si distingue ancora dalla necessità; essa risulta dall'applicazione delle leggi dell'intendimento alla materia dell'esperienza; se noi non seguiamo il legame empirico de'fenomi, speriamo invano di potere indovinare o conoscer l'esistenza di chicchesia. Allorquando, invece di pronunziar semplicemente che una cosa esiste, implica contraddizione per noi il supporre ch'essa non esiste affatto, noi allora abbiamo l'idea d'una esistenza necessaria. Ma noi non conosciamo la necessità delle cose a titolo di sostanze: noi conosciamo che la necessità di certi stati per rapporto ad altri stati dati, e ciò in virtù delle leggi di causalità.

I giudizii di relazione e di modalità non versando sulla natura degli obbietti, ma sui principii della loro esistenza, Kant appella le categorie di relazione e di modalità categorie dinamiche. Egli oppone queste categorie e questi principii ai principii matematici: tutte le categorie dell'intendimento hanno il loro posto in queste due grandi classi.

Tali sono le leggi primitive e fondamentali che Kant accorda all'intendimento; ma qual sicurezza egli assegna a queste leggi relativamente alla realtà obbiettiva? ed esse istesse che ci fan conoscere delle cose? Kant si propone egli stesso, nel passo che vi trascrivo, questa gran quistione che io digià vi ho notata come la gran quistione della filosofia kantiana. « Fin qui, egli dice, noi abbiamo soltanto percorso il dominio dell'intendimento puro, in esaminando accuratamente ciascuna delle sue parti; noi l'abbiamo misurato, ed abbiamo assegnato a ciascuna cosa il posto che le conviene. Ma questo paese è un'isola che la natura ha rinchiuso tra limiti immutabili. È questo il paese della verità (parola di adulazione) circondato da un vasto e procelloso oceano, impero dell'illusione, in cui più d'una nebbia, più d'un banco di ghiaccio che ben tosto sparisce, presentano l'immagine ingannevole di un paese nuovo, ed invitano con vane apparenze il navigante vagabondo che ad ogn'istante crede di scuoprir nuove terre ed imprende delle spedizioni perigliose cui egli non può rinunziare, ma di cui mai non potrà venire a capo. Prima di commetterci a quest' oceano per esplorarlo in tutta la sua estensione e riconoscer se vi ha qualche cosa a sperarvi, faremo assai bene se gitteremo uno sguardo sulla carta del paese che vogliamo abbandonare, e dimandar primamente a noi stessi se noi non po-

tremo o forse non dovrem contentarci di ciò ch'esso ci offre, nel caso, per esempio, in che al di là non vi fosse terra in cui potessimo fissarci; ed in secondo luogo, quali sono i nostri titoli al possesso di questo paese, ed in qual modo noi potremo mantenervici contr'ogni pretensione nemica.»

Questo luogo contiene due quistioni: 1° Possiam noi escire dal dominio dell'intendimento puro? 2° Se vi ci fermiamo, qual guarentigia esso ci presenta? Queste due quistioni sono implicitamente risolute da ciò che precede, e la logica dà la stessa soluzione dell'estetica.

I concetti puri dell'intendimento o le categorie sarebbero delle forme vuote, esse sarebbero come se non fossero affatto, se non avessero una materia cui potessero applicarsi. Questa materia è l'intuizione o la sensibilità che ce la fornisce. Ma la sensibilità ci dà gli oggetti come esistono nella realtà, ossia in sestessi? Noi non possiamo rappresentarci gli oggetti che per mezzo di certe forme, che sono lo spazio ed il tempo. Ora, queste forme non appartengono agli oggetti stessi, esse non sono che le leggi della nostra sensibilità. Adunque gli oggetti non ci appariscono come sono in sestessi, ma sotto le forme onde la nostra sensibilità è obbligata a rivestirli per rappresentarseli: rappresentati in questo modo, essi non sono che de'fenomeni, e niente più. Se assolutamente pei concetti puri dell'inten-

dimento e per le categorie è necessaria una materia, e se questa materia non può esser che ciò che ci dà la sensibilità, siegue che l'intendimento puro non può applicarsi che ai fenomeni, e non agli obbietti reali; e per ciò solo che le categorie non hanno altra materia che i dati della sensibilità, l'intendimento non può raggiunger la realtà obbiettiva. D'altra parte come la sensibilità non può rappresentarsi gli oggetti che per mezzo di certe forme che le son proprie, e che sono le sue leggi e le sue condizioni subbiettive; così l'intendimento ha le sue forme particolari, senza le quali esso non potrebbe pensare agli oggetti dell'intuizione sensibile, ma che, non essendo che le condizioni del suo esercizio, non hanno alcun rapporto con questi oggetti, tali come esistono in sestessi. Laonde le forme pure della sensibilità, le forme pure dell'intendimento, o le categorie non ponno darci la realtà obbiettiva. Volerla raggiungere, appoggiandoci a queste categorie, è lo stesso che uscir dalle condizioni del nostro intendimento, è lo stesso che trasportare il subbiettivo nell'obbiettivo. Kant, nell'estetica, pretendeva che noi non avessimo il dritto di dire altra cosa se non che: Ecco come noi ci rappresentiamo gli oggetti o come essi ci appariscono. Quivi, nella logica, noi dobbiamo limitarci a dire: Ecco come noi pensiamo gli oggetti dell'intuizioni. Ogni altra affermazione sarebbe erronea ed indegna d'una vera filosofia.

Ed è appunto in tal modo che Kant rispnde alla prima delle due quistioni ch'egli si ha proposte. Per la seconda: quali sono le guarentigie che ci offre la logica trascendentale? Kant senza difficoltà è affermativo.

La logica trascendentale ridotta ad una semplice analisi di concetti puri dell'intendimento, può e debb'essere in questi limiti una scienza infallibile: tutto in essa debb'essere stabilito *a priori* con una certezza intiera. Sì, ma non dimentichiamo che questa certezza versa unicamente su delle nozioni o concetti, su delle categorie o delle forme logiche più o meno felicemente legate tra loro, ma intieramente vuote, senz'alcun rapporto con la realtà, ed in una impotenza radicale di dar nè la realtà esterna, neanche la realtà della nostra propria persona. Al di fuori de' puri fenomeni, senz'altra virtù che quella di mettere in esercizio le nostre facoltà, e queste facoltà condannate ad uno svolgimento interno, senz'alcuna capacità obbiettiva, tal'è l'ultima parola della logica trascendentale.

Completiamo questa sposizione con una distinzione che ha la sua importanza nel sistema di Kant e che rappresenta una parte rilevante nella filosofia alemanna; io voglio parlar della distinzione de'fenomeni e de'noumeni.

La voce fenomeno non ha significato, ove noi l'opponiamo a qualche cosa d'intelligibile, ad un

noumeno, come dice Kant. O noi con ciò intendiame una cosa che non può esser l'obbietto della nostra intuizione sensibile, senza determinar come l'appercepiamo; ed allora prendiamo il noumeno nel senso negativo; o l'intendiamo come l'obbietto d'una intuizione reale senz'esser sensibile, d'una intuizione intellettuale, ed è questo un senso positivo. Quale de'due è il vero? Senza dubbio non può affermarsi *a priori* che l'intuizione sensibile sia la sola maniera possibile di percepire, e che non implichi contraddizione che un oggetto ci sia noto altrimenti che pei sensi. Ma non è ciò, dice Kant, che una possibilità; per affermare che realmente vi esiste una intuizione sensibile; una intuizione intellettuale, sarebbe necessario ch'ella cadesse sotto la nostra conoscenza, e noi non abbiamo alcuna idea di una facoltà somigliante. Adunque il noumeno non può ricevere un senso positivo, e non esprime che l'obbietto indeterminato, non di una intuizione, ma di una concezione, ossia un'ipotesi dell'intendimento.

Giunto a questo punto della logica trascendentale, Kant fa comparire d'innanzi a lui il sistema di Leibnitz, e prende a giudicarlo con la luce, vera o falsa, della sua propria teoria. Percorrendo le opinioni fondamentali della filosofia leibniziana, egli ne scuopre e ne spiega il vizio con le vedute della filosofia critica. Io non voglio abbandonar la sposizione dell'analitica trascendentale prima di

farvi conoscere questo giudizio emesso dal filosofo di Koenigsberg sul suo gran concittadino, per rendervi più sensibile la differenza che divide l'antica filosofia alemanna, uscita dal cartesianismo, dalla nuova filosofia, ben più vicina a Lock e ad Hume che a Descartes ed a Leibnitz, e secondo lo spirito del decimo-ottavo secolo, che molto inclina più allo scetticismo che al dommatismo.

I concetti dell'intendimento debbono necessariamente applicarsi agli oggetti sensibili, e gli oggetti sensibili non sono altro che fenomeni. È questa, secondo Kant, una verità che non si può sconoscere senza cadere in gravi errori. Se, chiudendovi nel dominio dell'intendimento, voi col mezzo de'concetti credete comprender gli oggetti stessi, le cose in se, voi siete ingannati da un'illusione. Questa illusione deriva dal perchè voi ignorate il vero uso, l'uso empirico de'concetti dell'intendimento, e Kant l'appella *amphibolie*: l'amfibolia consiste precisamente nella confusione delle due cose che noi abbiam distinte, i fenomeni ed i noumeni. Come evitar questa confusione? Come sfuggire a questa illusione? Sapendo riconoscere a quali sorgenti, a quali *luoghi* si rannodano le nostre idee e qual'è il loro valore obbiettivo. La logica trascendentale, indicando questi luoghi e determinando il loro valore reale, fornisce una specie di *topica* trascendentale, col cui mezzo puossi evitar la confusione di che noi ora parliamo. Dopo ciò voi

vedete che la topica trascendentale di Kant si distingue dalla topica peripatetica, per quanto la dialettica trescendentale si distingue dalla dialettica ordinaria.

Ed è appunto per non aver conosciuta questa logica che Leibnitz, secondo Kant, è spesso caduto nell'amfibolia.

Suo primo torto si è di aver troppo negligentata la sensibilità per non attenersi che all'intendimento, come Lock avea troppo negligentato l'ntendimento per non attaccarsi che alla sensibilità. Suo secondo torto è di aver creduto che la nostra facoltà di conoscere può comprender le cose in loro stesse: errore in cui non sarebbe caduto s' egli si fosse accorto che i concetti dell'intedimento non hanno uso e valore che nel mondo de' sensi.

Applicate questa regola ai punti fondamentali della filosofia leibniziana.

Prendete, per esempio, questo principio di Leibnitz, secondo il quale le cose perfettamente simili ed eguali tra loro, non potrebbero esser distinte e non sarebbero che una sola e medesima cosa, o il principio degl'indiscernibili (*principium identitatis indiscernibilium*). Leibnitz non istabilisce questo principio se non perchè egli non tien conto dell'intuizione sensibile, e prende i fenomeni per delle cose in se. Senza dubbio se noi negligentîamo la sensibilità e supponiamo che le cose ci sono note

in loro stesse, il principio è legittimo, ed in questa supposizione una goccia di acqua non si distinguerà da un'altra goccia di acqua, se il concetto delle prima è identico al concetto della seconda, ossia se esse non hanno nè qualità, nè quantità diversa. Ma la goccia di acqua non è un puro obbietto dell'intendimento; è la sua condizione, com'è la condizione di tutti gli oggetti quella che noi conosciamo, di esser nello spazio: è questo un fenomeno. Ora, siccome le parti dello spazio sono esteriori le une alle altre, gli oggetti che sono nello spazio, comunque d'altra parte fosse ristretta la loro somiglianza, almeno si distinguono dal perchè occupano luoghi diversi. La legge di Leibnitz non è dunque una legge della natura; se Leibnitz l'impone ai fenomeni, ciò è appunto perchè egli li prende per oggetti in se, per noumeni, ciò è appunto perchè egli ignora le condizioni dell'intuizione sensibile.

Kant qnindi esamina una proposizione che Leibnitz, egli dice, non ha proclamata nuova, ma di cui egli si è servito e che i suoi successori hanno molto celebrata: essa si è che le realtà mai non ripugnano tra loro. Su questo principio è fondata la teoria del male nella Teodicea. Se il bene realmente esiste nel mondo, il male non può avere un'esistenza reale, perocchè queste due realtà ripugnerebbero. In qual modo dunque Leibnitz spiegherà il male? Egli ne fa una negazione:

il male non è che una conseguenza della natura finita e limitata delle creature. Inteso a questo modo il male può nel mondo esistere col bene. Ma il principio al quale Leibnitz si appoggia non ha che un valore logico. Ed infatti se voi considerate le realtà logicamente, ossia come semplici affermazioni dello spirito, voi non potete riunire in uno stesso soggetto delle qualità che si escludono; ma se voi escite dall'ordine logico per entrar nell'ordine della sensibilità, nel mondo de'fenomeni, v'incontrerete delle realtà che si respingono e si combattono: così la meccanica vi mostrerà delle forze opposte che partono da uno stesso punto, e voi da per tutto incontrerete il dolore accanto al piacere.

Le considerazioni istesse sono applicate ai principii della monadologia: il fondamento di questa teoria è sempre la confusione della sensibilità e dell'intendimento, de'fenomeni e de'noumeni.

Allorquando voi considerate le sostanze come fenomeni che cadono nello spazio, le loro determinazioni non sono che relazioni prodotte dalla legge dell'azion reciproca delle sostanze; quando poi per contrario le considerate come obbietti dell'intendimento puro, e ch'esse in tal modo sfuggono alla condizione dello spazio, allora le loro modificazioni non hanno alcun rapporto alle altre sostanze; allora anche ogni composizione scompare: la sostanza è semplice, e le sue modificazioni derivano dal-

le forze interne che incessantemente modificano il suo stato. Ma quali ponno essere queste modificazioni? Quelle stesse che il senso intimo ci attesta, le rappresentazioni. Ecco il sistema delle monàdi. Ciascuna monade è un soggetto semplice, dotato della facoltà rappresentativa. L'armonia prestabilita è una conseguenza di questo sistema. Se tutte le modificazioni interne di sostanze sono delle rappresentazioni, le monadi non sono attive che in sestesse, e per conseguenza esse non hanno influenza le une sulle altre. In qual modo dunque avrà luogo il commercio delle sostanze? Bisogna riconoscere una nuova sostanza che stabilisca la corrispondenza dei diversi stati delle diverse sostanze; e questa sostanza, ch'è Dio, non interviene in ciascuno istante ed in ciascun caso speciale, come nel sistema delle cause occasionali; ma essa ha fissata una volta tutte le leggi personali secondo le quali le sostanze si corrispondono.

Da ultimo Kant spiega l'opinione di Leibnitz sul tempo e lo spazio e per quale illusione egli ha preso lo spazio ed il tempo per de'rapporti reali di coesistenza e di successione nelle monadi o negli stati delle monadi, per non aver veduto che ciò che egli attribuisce alle cose non è che la forma che loro presta la nostra sensibilità.

Paragonando Leibnitz a Lock, Kant dà dell'uno e dell'altro questo celebre giudizio: « Leibnitz, egli

dice, intellettualizza i fenomeni sensibili, e Lock sensualizza i concetti dell'intendimento. »

Tali sono, o Signori, i principali risultamenti dell'analitica trascendentale. Io a bello studio differisco la discussione sul valore obbiettivo delle categorie dell'intendimento, come ho fatto per quella delle forme della sensibilità; perocchè il sistema di Kant tutto in ciò si contiene, ed il momento di apprezzar questo sistema nel suo insieme e nelle sue ultime conclusioni non è ancora giunto: ci è d'uopo innanzi tutto di farlo ben conoscere; ma sonovi quivi tre punti importanti, sui quali noi digià possiamo presentar delle brevi osservazioni: 1° la distinzione della sensibilità e dell' intendimento; 2° l'omissione di ogni altra attività eccetto quella dell'intendimento; 3° la lista delle categorie.

Certamente avvi una distinzione profonda tra la sensibilità e l'intendimento, se si riguarda la prima come la facoltà che noi abbiamo di ricevere o di provar delle sensazioni, e la seconda come la facoltà di conoscere e di pensare in generale. Ma, per Kant, la sensibilità è qualche cosa di più, perocchè egli vi riferisce le idee dello spazio e del tempo di cui fa le forme stesse di questa facoltà. Ora, è ben vero che senza idee, ogni rappresentazione degli oggetti de'sensi è impossibile; ma siegue perciò che queste idee appartengono alla sensibilità? Invano si direbbe che la sensibilità

non può esercitarsi senza queste idee; con ciò non si stabilisce che la facoltà che ci dà le idee universali e necessarie dello spazio e del tempo è in effetti diversa dalla facoltà cui noi dobbiamo le altre idee universali e necessarie, quelle per esempio di causa e di sostanza. Faremo la stessa osservazione quando il Kant distinguerà la ragione dall'intendimento, com'egli quivi distingue l'intendimento dalla sensibilità. La gloria di Kant sta nell'aver cercato di determinar tutti gli elementi *a priori* della conoscenza umana; ma distinguendo, come egli fa, le forme pure dalla sensibilità, i concetti dall'intendimento e le idee dalla ragione, separa a torto ciò che dovrebbe riunirsi e rapportarsi ad una sola e medesima facoltà, ossia, alla facoltà di conoscere in generale, a questa facoltà superiore che sorpassa l'esperienza, rende possibile la conoscenza sensibile, e fornendo, con la virtù che l'è propria, le idee affatto intellettuali dello spazio e del tempo, per raccogliere ed ordinar le intuizioni della sensibilità, rende poscia possibile tutta la conoscenza umana con l'aiuto delle categorie e delle idee che successivamente si svolgono a misura ch'ella stessa si svolge.

Ecco un primo vizio della dottrina di Kant. Inoltre Kant si ebbe il torto di non vedere l'attività che nello intendimento. Ed infatti la sensibilità, per riferire tutte le nozioni che Kant le attribuisce,

digià contener dee un elemento attivo, o per lo meno ella suppone l'intervento di un elemento da essa diverso, e che non è i'intendimento, ma l'attività istessa, la volontà libera in gradi diversi. Kant non ha neanche sospettato quest' elemento essenziale. E non pertanto senza l'intervento dell' attività, la sensazione sarebbe come se essa non fosse affatto. Donde avviene che nelle medesime circostanze, ora lo spirito conosce ed ora non conosce lo stesso fenomeno? Io ho veduto un oggetto: in in questo momento quest'oggetto è ancora là, d'innanzi agli occhi miei, ed i miei occhi sono ancora aperti: donde deriva che io più non lo percepisco? Tutte le condizioni esterne sono le stesse, ma il mio spirito ha ritirata dal fenomeno l'attenzione che gli accordava; la sensazione passa inosservata, essa non giunge affatto alla coscienza. L'essere puramente passivo non può comprender nè sestesso, nè altra cosa. L'omissione dell'attività volontaria e libera nello svolgimento della conoscenza, è una gran lacuna nella metafisica kantiana. Senza dubbuo Kant riempirá questa lacuna nella sua morale dove l'attività volontaria e libera particolarmente risplende. Queste classificazioni della scienza umana non ingenerano la realtà. Quasi tutte le nostre facoltà entrano insieme in esercizio e non aspettano la permissione di una classificazione arbitraria. L'applicazione morale delle nostre facoltà dà loro

uno svolgimento speciale assai notevole, essa non le crea. Ma non anticipiamo l'importante discussione che un giorno eleverà una somigliante quistione. Già si vede per le osservazioni critiche della nostra esposizione, di quanti gravi difetti sia sparsa la psicologia kantiana: ora l'omissione dell'elemento attivo per eccellenza: ora l'attribuzione alla sensibilità di nozioni che appartengono all'intendimento solo, quantunque si applicassero a dei dati sensibili: ora la confusione della coscienza e della sensibità, e da ciò l'indebolimento o piuttosto la distruzione dell'autorità legittima della coscienza, ed il predominio della sensibilità in questo sistema apparentemente sì idealista.

Io giungo all'ultimo punto che mi son proposto di esaminare, alla lista delle categorie. Io più non ricerco se Kant si ebbe torto o ragione di separar da queste categorie le forme pure della sensibilità: prendo la lista delle idee che Kant chiama i concetti puri dell'intendimento, e domando se tutte queste idee sono in effetti essenzialmente diverse tra loro, se esse sono irreduttibili. Ora, non si abbisogna di un lungo esame perchè si vedessero scancellate le linee delle classificazioni di Kant. Io non iscelgo, ma prendo a caso un esempio. E primamente l'affermazione e la negazione sono esse due categorie essenzialmente diverse? Negare, è affermar che una cosa non esiste affatto; la

gramatica e la logica egualmente ne convengono. Tutte le volte che lo spirito giudica e pronunzia pro o contra, il suo giudizio si traduce in un'affermazione. Quanto alla limitazione, Kant vanamente si sforza di separarla dalle due altre categorie. Rammento quivi la ragione sulla quale egli si fonda: secondo lui quando io dico: L'anima non è mortale, questa proposizione significa semplicemente che io colloco l'anima nel numero indefinito degli esseri che sussistono, quando ne ho separati quelli che sono mortali; ma questa proposizione nulla aggiunge alla nostra conoscenza dell'anima. Kant quivi evidentemente s'illude; trosportato dal desiderio di conservar la perfetta simmetria delle sue categorie, egli non vede o non vuol vedere che queste due proposizioni: l'anima non è mortale, l'anima è immortale, sono nel fondo assolutamente identiche. Adunque nelle categorie di qualità avvi una riduzione a fare, ed il nostro esame non lascia sussistere se non che il giudizio di affermazione. Similmente nelle categorie di relazione, la causa e la reciprocità sono una sola e medesima cosa. La causa è l'azione produttrice; nella reciprocità, avvi ancora l'azione produttrice sotto la forma della reazione; ma l'azione e la reazione non si distinguono essenzialmente; questa è sempre azione. Nell'uno e nell'altro caso, non avvi che una sola categoria, una sola nozione, la nozio-

ne di causa quello che avvi di diverso, si è la differenza delle sue applicazioni.

Sostanza ed esistenza, ecco ancora due nozioni distinte nella lista di Kant, l'una attribuita alla relazione, l' altra alla modalità e che non pertanto sono reducibili l'una all'altra. Ogni sostanza, ogni soggetto d' inerenza (se questo non è un'astrazione) possiede l'esistenza, e tutto ciò che realmente esiste è sostanza. Non avvi nulla di più nell'una di queste concezioni che nell' altra.

Io non voglio più lungamente proseguir questo esame da me altrove approfondito nelle lezioni del 1818 (lez. 4. 5. 6.); ciò che ho detto basta per mostrare che se vi era qualche cosa a far dopo Aristotile, relativamente alla riduzione delle leggi del pensiero, vi rimane pure qualche cosa, vi rimane a far molto dopo Kant istesso.

LEZIONE VI

Subbietto della lezione: analisi della teoria di Kant sulla *ragione* o della *dialettica trascendentale* — Funzione della ragione: essa col ragionamento giunge alle *idee* — Giudizio nella teoria delle *idee* di Platone — Ha ragione il Kant di distinguer la *ragione* dall'*intendimento?* — Tre principii incondizionali ed assoluti o tre idee: l'io, il mondo, Dio — Del valore obbiettivo della ragione: scopo della dialettica trascendantale — L'io: *paralogismo* della psicologia razionale — Risposta a Kant — Il mondo: di quattro *antinomie* della ragion pura — Sposizione e soluzione di queste antinomie — Risposta a Kant — Dio: *ideale* della ragion pura. Tre sorte di prove: *fisico — teologiche*, *cosmologiche*, *ontologiche* — Esame di queste prove — Risposta a Kant — Del solo uso legittimo, secondo Kant, delle idee della ragion pura.

La sensibilità e l'intendimento non costituiscono l'intiera conoscenza umana: esse la cominciano, ma non la compiono; fa d'uopo ammettere una terza facoltà che, prendendola al punto in che la sensibilità e l'intedimento l'hanno lasciata, in certo modo la conduce al suo ultimo termine. Ed è appunto di questa terza facoltà designata da Kant

sotto il nome di ragione (*Vernunft*) che io oggi voglio ragionarvi.

E primamente in un modo assai preciso, qual'è la funzione di questa nuova facoltà? L'ultima lezione vi ha fatto conoscere la parte che sostiene l'intendimento, e come esso continua l'opera della sensibilità: ora si tratta di sapere in qual maniera la ragione continua l'opera dell'intendimento, e termina ciò che le due altre facoltà hanno incominciato. La funzione dell'intendimento è quella di ricondurre ad una certa unità col mezzo de'suoi concetti, le rappresentazioni che la sensibilità gli fornisce parziali ed isolate; ma queste unità istesse, prodotti dell'intendimento, non rimangono nel nostro spirito senz'alcun ligame che le unisce: esse alla lor volta formano un tutto sistematico, ultimo termine cui noi possiamo elevarci, ed oltre il quale non concepiamo alcun'altra cosa. Ora questa riunione suppone una facoltà superiore all'intendimento, come l'unità delle nostre diverse rappresentazioni suppone una facoltà superiore alla sensibilità: questa facoltà, che per così dire, corona la conoscenza, è la ragione. Come l'intendimento non può riunire le intuizioni della sensibilità che col mezzo de'suoi concetti, così del pari la ragione non può agire sui prodotti dell'intendimento, per ricondurli all'unità, se non che col mezzo di certi principii che sono in se *a priori* e che per questa

facoltà sono ciò che lo spazio ed il tempo in riguardo alla sensibilità, ciò che i concetti puri sono rispetto all'intendimento. La logica trascendentale comprende ancora lo studio della ragion pura; essa ricerca questi principii o queste forme della ragione, per determinarne il valore obbiettivo. Adunque cominciamo dal formarci un' idea esatta e compiuta della ragione nel sistema di Kant.

Voi avete veduto che l' intendimento può definirsi la facoltà di giudicare; la ragione poi, la facoltà di ragionare. Ed essa appunto è quella che da un certo principio deduce una certa conseguenza, e conclude dall'uno all' altra, col mezzo di un terzo termine che mostra che la conseguenza è in effetti contenuta nel principio. Prendiamo per esempio questa verità: Caio è mortale: questa verità io posso acquistarla col soccorso dell'esperienza e dell'intendimento; ma io posso anche giungervi in un altro modo rapportando l'idea individuale di Caio ad un'idea più generale che la contiene, cioè a quella di uomo; quindi io mi elevo a questa verità più generale che tutti gli uomini sono mortali, per modo che io posso affermar questa verità particolare: Caio è mortale. Questo secondo processo non più appartiene all'intendimento, esso è proprio del ragionamento. Ma non basta alla ragione di avere in tal modo fondata una verità particolare sur una verità più generale, e di avere in questa trovata

la condizione di quella; essa aspira ad un principio che sia la condizione di tutti gli altri, senza dipendere da veruna condizione superiore, fino a che non avrà ragggiunto l'assoluto o l'incondizionale. L'assoluto, l'incondizionale, ecco il principio cui in tutte le cose, in tutti gli ordini della conoscenza essa aspira e si arresta; e questo principio è un concetto razionale che stabilisce tra i prodotti dell'intendimento questa unità sistematica di cui io ragionavo. Ed è appunto col risalire all'incondizionale o all'assoluto che la ragione giunge a questi principii primitivi e fondamentali che la logica trascendentale ricerca. A questi principii, o a questi concetti razionali Kant assegna un nome particolare per ben separarli dai concetti dell'intendimento; e come, per distinguer questi, egli ha preso dal linguaggio di Aristotile la parola categoria, così per distinguer quelli ha preso dal linguaggio di Platone la parola idea (*Idee*). Se quivi il filosofo alemanno si serve di un vocabolo consecrato dalla filosofia platonica, ciò é appunto perchè riconosce che avvi in effetti qualche cosa di comune tra la sua teoria de'concetti razionali e la teoria platonica delle idee, a malgrado tutte le differenze che le dividono. « Platone, egli dice si servì del vocabolo Idea per « dinotar qualche cosa che non viene dai sensi, e « che anche si eleva al di sopra de'concetti dell'in- « tendimento di cui si è occupato Aristotile, perocchè

« nulla può ritrovarsi nella esperienza che vi cor-
« risponda. Le idee per Platone sono gli archeti-
« pi delle cose, e non solo, come le categorie, le
« chiavi di ogni esperienza possibile. Secondo lui,
« esse discendono dalla ragione suprema per addi-
« venire il patrimonio della ragione umana; ma
« questa intanto più non si ritrova nel suo stato
« originale, per modo ch'essa ha molta pena nel
« ricordar per mezzo della reminiscenza (ossia del-
« la filosofia) queste antiche Idee, addivenute ora
« tanto oscure. »

« Platone si avvide che la nostra facoltà di co-
« noscere prova un bisogno molto più elevato che
« quello di compitare i fenomeni in una unità sin-
« tetica per poterli leggere come esperienza; che
« la nostra ragione naturalmente si eleva a delle
« conoscenze troppo alte perchè possano corrispon-
« deré a degli obbietti di esperienza, ma che non-
« dimeno hanno la loro realtà, e che non sono delle
« pure chimere. »

Kant non si limita a queste notevoli parole su Platone. Dopo di aver definito il significato della voce *idea* nella teoria platonica e dopo di aver notato il fondamento di questa teoria; come Montesquieu incontrando Alessandro gli dice: Parliamo a nostro bel agio (*Spirito delle leggi*, lib. X, cap. 13); così Kant, messosi una volta in commercio con l'autore della *Teoria delle idee*, non

acconsente a lasciarlo sì presto, ed anzi si piace di venirlo considerando sotto i suoi diversi aspetti. Seguiamolo in in questa felice digressione.

« Soprattutto nell'ordine morale, dice Kant, è « che Platone trovò le Idee: l'ordine morale riposa « sulla libertà, e la libertà è sottoposta a delle « leggi che sono propriamente un prodotto della « ragione. Colui che volesse cavar l'idea della virtù « dall'esperienza, e dar per modello ciò che appe- « na può servir di esempio ad un'applicazione im- « portante, come molti han praticato, farebbe del- « la virtù non so qual cosa di equivoco, variabile « secondo i tempi e le circostanze, ed incapace di « fondare alcuna regola. Per contrario ciascun ve- « de, che se qualcuno gli si propone come model- « lo di virtù, egli trova in sestesso il vero tipo cui « paragona il modello proposto per valutarlo. Ora « questo tipo è precisamente l'idea della virtù: « tutti gli oggetti dell'esperienza potranno servir « di esempio per mostrar ch'è possibile ciò che la « ragione addimanda fino ad un certo punto, nella « pratica; ma non già è l'archetipo istesso. Dal « perchè un uomo mai non agisce di una maniera « perfettamente adeguata all'idea pura che noi « abbiamo della virtù, non siegue che questa idea « sia qualche cosa di chimerico; perocchè solo col « soccorso di questa idea sono possibili tutt'i no- « stri giudizii sul valore morale delle azioni: per

« conseguenza essa è il fondamento necessario di
« ogni perfezionamento morale, almeno per quan-
« to lo permettono gli ostacoli che la natura uma-
« na presenta e di cui la forza è indeterminabile. »

« La Repubblica di Platone è addivenuta pro-
« verbiale per significare un perfezionamento im-
« maginario, che non può esistere che in un cer-
« vello scioperato; e Brucker trova ridicolo che
« il filosofo abbia detto, che mai un principe non
« governerà bene, se egli non è penetrato dalla
« teoria delle sue idee. Ma, invece di negligere co-
« me inutile il pensiero di Platone, sotto questo
« miserabilissimo e vergognosissimo pretesto ch'è
« impossibile di vederlo effettuato, non sarebbe
« stato assai meglio lo svolgerlo, ed il trarlo con
« nuovi sforzi da quella oscurità in che questo ge-
« nio eccellente l'ebbe lasciato!

« Una costituzione che ha per iscopo lo stabilire
« la più grande libertà umana possibile, secondo
« le leggi che fan si che la libertà di ciascuno pos-
« sa sussistere con quella degli altri (e qui non si
« tratta della più grande felicità possibile, peroc-
« chè essa sarebbe una conseguenza necessaria di
« questa costituzione), una tal costituzione è per lo
« meno un'idea necessaria che servir dee di fon-
« damento non solo al piano primitivo di una costi-
« tuzione civile, ma benanche a tutte le leggi, ed
« ove è necessario, fare astrazioni da tutti gli osta-

« coli presenti, che vengon forse meno inevitabil-
« mente dalla natura umana che dall'obblio delle
« vere idee nella legislazione. Nulla può esservi di
« più vergognoso ed indegno per un filosofo che
« appellarne grossolanamente ad un'esperienza che
« si dice contraria a queste idee; imperocchè che
« cosa sarebbe questa esperienza, se le instituzio-
« ni di cui si parla, fossero state stabilite in tempo
« opportuno, conformemente alle idee, e se in loro
« vece delle idee grossolane, appunto perchè deri-
« vano dall'esperienza, non avessero reso inutile
« ogni buon disegno?

« Più la legislazione ed il governo saranno di ac-
« cordo con le Idee, più le pene saranno rare, ed è
« ragionevolissimo l'affermar (come Platone) che
« in una costituzione perfetta le pene non sareb-
« bero necessarie. Quantunque non mai sarà per
« accadere che le pene addivenissero inutili, pure
« bisogna per lo meno riconoscere ch'è giusto di
« proporre per tipo questo *maximum*, affinchè le
« costituzioni civili, conformandovisi, venissero
« semprepiù accostandosi al perfezionamento. Niu-
« no può determinare il grado cui dee l'umanità
« arrestarsi, la distanza che naturalmente dee esi-
« stere tra l'Idea e la sua effettuazione; perocchè
« la libertà umana può sorpassar tutt'i limiti che
« le si assegnano.

dell'a non è solo nell'ordine il punto in che la

« ragione umana mostra una vera causalità ed in
« cui le Idee sono delle cause (delle azioni e de'lo-
« ro obbietti) ; anche nell'ordine della natura Pla-
« tone con ragione vede le prove evidenti che le
« Idee sono il fondo di ogni cosa. Una pianta, un
« animale, l'ordine regolare del mondo (apparen-
« temente anche l'ordine intiero della natura),
« provano con chiarezza che tutto ciò non è possi-
« bile che in virtù delle Idee; che in verità niun
« individuo, considerato nelle condizioni particola-
« ri di sua esistenza, è trovato conforme alla idea
« del maggiore perfezionamento della sua specie,
« come del pari niun uomo è conforme all'idea
« dell'umanità che noi portiamo nel fondo della no-
« stra anima come un tipo; ma che queste idee,
« sono determinate nell'intelletto supremo in un
« modo immutabile, eterno; ch'esse sono le cause
« primordiali delle cose, e che non avvi che lo in-
« sieme di queste nell'universo che loro sia perfet-
« tamente adequato. »

Kant dunque proclama la teoria delle Idee de-
gnissime di stima anche nell'ordine della natura.
« Ma per quello, egli dice, che si appartiene
« ai principii della morale, della legislazione e del-
« la religione, in cui le idee sole rendon possibile
« la esperienza, ossia il valore del bene, senza che
« mai vi fossero perfettamente espresse, Platone ha
« un merito suo proprio, e che si sconosce si osti-

« si giudica secondo le regole empiriche, il cui va-
« lore come principii, deve svanire d'innanti alle
« idee. Nell'ordine della natura, l'esperienza può
« fornir delle regole, essa è la sorgente della verità,
« ma nell'ordine morale l'esperienza è la madre
« dell'illusione, ed è cosa assi riprovevole quella
« di ricorrere all'esperienza, ossia a *ciò che si fa*,
« o limitar con essa le leggi che riguardano *ciò*
« *che dee farsi.* »

Laonde per Kant come per Platone, il punto di partenza della ragione è nell'esperienza, ma la sua forza la sorpassa; per entrambi le Idee sono la condizione dell'esperienza senza poterne essere l'oggetto; per entrambi infine, la ragione, nel suo significato più generale, è la facoltà che tende incessantemente verso la più alta unità possibile.

Prima di passar più oltre, liberiamo la teoria kantiana della ragione da un errore che la deturpa. Voi avete veduto, nell'ultima lezione, che la sensibilità pura e l'intendimento puro non sono due facoltà diverse. Domandiam ora se la ragion pura è in effetti diversa dalla sensibilità pura e dall'intendimento puro, o se in ciò non avvi che una applicazione diversa di una sola e medesima facoltà. Vedete qual'è, secondo Kant, la funzione della ragione; sua legge, suo principio fondamentale è la più alta unità. Ma l'unità non è anch'essa la legge della sensibilità pura e quella dell'intendimento?

Voi con la sensibilità pura avete ottenuta la nozione di spazio e di tempo; ma potete concepir lo spazio ed il tempo, senza concepir ciascuno di essi come uno, come l'unità di tutti gli spazii particolari e l'unità di tutti i tempi? Per riguardo all'intendimento Kant riconosce che la funzione di questa facoltà è di rimenare all'unità, col mezzo de' suoi concetti, le diverse rappresentazioni della sensibilità; ma s'egli è così, perchè distinguere la ragione e l'intendimento? È ciò forse perchè l'unità cui giunge la prima facoltà è superiore a quella cui si arresta la seconda? Io veggo in ciò due applicazioni diverse; ma nel fondo, è sempre la facoltà istessa quella che agisce. Diciamo dunque che la ragione pura non si distingue dalla sensibilità pura, nè dall' intendimento puro..

Voi già sapete in che consiste la ragione nel sistema di Kant, e potete comprendere di un solo sguardo la parte che rappresentano tutte le nostre facoltà intellettuali in questo sistema. Gli sparsi elementi de' fenomeni sono primamente riuniti in una medesima rappresentazione; diverse rappresentazioni si subordinano ad un numero più piccolo di nozioni generali, che si rapportano a delle idee universali, per modo che l'opera della conoscenza abbozzata dalla sensibilità, fortificata dall'intendimento, è compita dalla ragione.

Ma in qual modo la logica trascendentale può

giungere a determinar le idee della ragion pura? Esaminando le diverse funzioni della ragione o le diverse forme del ragionamento. Ciò anche risulta da quello che venne innanzi stabilito. Più, in rimontando alla serie delle condizioni nel ragionamento si ritroveranno de'principii incondizionali o assoluti, più si dovranno riconoscer le idee della ragion pura. Siccome non vi sono che tre sorte di giudizii o tre categorie che concernono la sintesi del soggetto con l'attributo, cioè le categorie di relazione, e tutte le altre non riguardano che il soggetto solo o l'attributo solo (categorie della quantità e della qualità), o non concernono che la possibilità, la necessità o la realtà del predicato (categorie della modalità), così non vi sono che tre sorte o forme di ragionamento in cui lo spirito possa aspirare all'unità sintetica di tutte le condizioni in generale, e queste sono la forma categorica, la forma ipotetica e la forma disgiuntiva. Ora, quando si esaminano queste tre forme di ragionamento, nello scopo di scovrire questa unità sintetica di tutte le condizioni o questo incondizionale, quest'assoluto, si giunge 1° nella forma categorica, ad un soggetto che non è esso stesso attributo, cioè al soggetto pensante, al me; 2° nella forma ipotetica, a qualche cosa che non è un effetto dipendente da un effetto anteriore, ma all'unità assoluta delle condizioni de'fenomeni, ossia al mondo; 3° infine, nella

forma disgiuntiva all' unità assoluta delle condizioni di tutti gli oggetti del pensiero in generale. L'io, il mondo, Dio, ecco i tre incondizionali o i tre assoluti cui la ragione si eleva; sono queste le tre idee della ragion pura. « Il soggetto pensante, « dice Kant, è l'oggetto della psicologia; l'insieme « di tutti i fenomeni (il mondo) è l'obbietto della « cosmologia; e ciò che contiene la condizione su« prema della possibilità di tutto ciò che può esser « pensato, l'essere di tutti gli esseri, è l'obbietto « della teologia. Laonde la ragion pura fornisce le « idee di una scienza trascendentale dell'anima « (*psycologie rationnelle*), d'una scienza trascen« dentale del mondo (*cosmologie rationnelle*), infi« ne di una scienza trascendentale di Dio (*theologie « trascendentale*). »

Ora, qual è il valore obbiettivo della ragione, delle idee che la diriggono nel suo esercizio, e de' risultamenti ai quali essa perviene?

Ed eccola in campo questa dimanda che noi già due volte abbiamo incontrata. Voi inoltre sapete qual soluzione le vien data da Kant. La ragione non ha valore obbiettivo più che la sensibilità pura, che l'intendimento puro. Solo più gli obbietti della ragione, l'anima, il mondo, Dio hanno importanza, più l'opinione di Kant addivien grande ed addimanda maggiore svolgimento. Cominciamo dal comprovarla nel suo principio più generale.

« Sonovi, egli dice, de' ragionamenti che non « hanno premesse empiriche, col mezzo de' quali « noi concludiamo da qualche cosa che ci è nota « a qualche cosa di cui non abbiamo alcuna idea, « ed a cui, per una illusione inevitabile, accor- « diamo una realtà obbiettiva. Somiglianti ra- « gionamenti, quando li si considerano per rap- « porto ai loro risultati, meritano piuttosto il no- « me di sofismi anzichè quello di veri ragionamenti, « ed è solo considerando la loro origine che può « loro assegnarsi quest'ultimo nome; perocchè essi « non sono delle finzioni ordinarie o de' giochi del « caso, ma derivano dalla natura stessa della ra- « gione. Questi sofismi sono proprii non degli uo- « mini, ma della ragione stessa: il più saggio non « può sottrarvisi; forse dopo molto stento giungerà « egli ad evitar l'errore, ma non potrà mai liberarsi « dall'apparenza che incessantemente lo illude. »

Kant in un altro luogo dice per riguardo a queste illusioni: « Noi evitar non possiamo queste il- « lusioni, come evitar non possiamo che il mare ci « sembrasse più elevato quando, in lontananza, lo « guardiam dalla terra, che quando siam presso le « rive, perocchè noi allora lo vediamo con de' rag- « gi più elevati; come del pari l'astronomo non « può impedire che la luna non gli apparisse più « grande al suo sorgere, quantunque egli non si « lasci ingannare da quest'apparenza. »

Ora, come l'ottica ci avverte delle illusioni della vista, quantunque essa non possa impedirle, perocchè sono naturali, così quando le illusioni della ragione fossero inevitabili, fa d'uopo almeno che noi le riconoscessimo, affinchè eternamente non fossimo il gioco di un'apparenza che neanche sospetteremmo. Kant chiama dialettica trascendentale questa seconda parte della logica trascendentale, il cui ufficio è di mostrare ed ispiegar tutte le illusioni della ragion pura.

Quante sono le idee della ragion pura, tante sono le classi di giudizii che portan con se una illusione naturale. Kant chiama *paralogismi* quelli che concernono l'idea psicologica; *antinomie* quelli che concernono l'idea cosmologica, ed *ideale* della ragion pura quelli che concernono l'idea teologica. Egli successivamente percorre queste tre classi di ragionamento. Noi lo seguiremo per esporre primamente con lui i paralogismi della ragion pura.

Ecco i risultamenti cui pretende giunger la psicologia: 1° l'anima è una sostanza; 2° essa è semplice; 3° essa è identica ed una. Da ciò sieguono i tre concetti d'immaterialità, d'incorruttibilità, di personalità. Queste tre cose riunite danno la spiritualità, che è il fondamento dell'immortalità.

Kant si propone di stabilire che tutti questi risultati non si appoggiano che a de' paralogismi della ragione. Forse non ci sarà difficile il mostrare

che il suo scetticismo non si fonda che su i paralogismi della Critica.

Il principio malamente svolto che, quivi come da per tutto, è lo stromento della Critica è sempre questo: per giungere in psicologia, come in tutto il rimanente a de' risultati certi è necessario fare astrazione da ogni esperienza; è necessario che l' esperienza non intervenga in alcun grado ne' giudizii che serviranno di base a tutto il ragionamento; fa d' uopo che questi giudizii sien puri da ogni empirismo, e che nulla racchiudano che non sia trascendentale. Ora, siccome la coscienza è stata dichiarata empirica, così Kant l' esclude e cerça una proposizione, un giudizio che per non essere empirico, non appartenga alla coscienza; e questa proposizione o giudizio è appunto l' *io penso* che implica *io esisto*, ossia il principio cartesiano, il quale in effetti da Descartes in poi vien considerato come il fondamento della psicologia.

Kant molto si travaglia ad istabilir che l'*io penso* è una proposizione che non ha nulla di empirico, che non dipende nè dall' esperienza interna, nè dall' esterna, e che non appartiene affatto alla coscienza. Bisogna convenire che niente è più imbarazzante di questa discusssione, di cui tre quarti almeno vennero aggiunti nell' edizione del 1787. In generale, dacchè Kant tocca direttamente od indirettamente la teoria della coscienza, egli vacilla,

cade da contraddizione in contraddizione, e si affatica a porre il problema con condizioni tali, che egli quindi facilmente trionfa in dimostrarlo insolubile. Una vera teoria della coscienza abbatte lo scetticismo; e così come per istinto, senza discuter mai a fondo questa quistione vitale, Kant non teme di peccar di contraddizione per produrre una *misrepresentation* della coscienza. Noi quivi ristabiliremo, come l'abbiam fatto altrove, i caratteri della coscienza ed i veri dati del problema per mostrar ch'esso è ben lungi dall'essere insolubile.

La psicologia pura o razionale, secondo Kant, si distingue dalla psicologia empirica, dal perchè questa si appoggia alla testimonianza della coscienza, e non è che una specie di fisiologia del senso intimo, mentre che quella si fonda sulla ragion pura, ossia sui concetti trascendentali che assolutamente non ammettono alcuno elemento empirico. « Se il menomo empirismo, dice Kant, se « una percezione particolare qualunque del mio « stato interno si mescolasse alla conoscenza fon« damentale di questa scienza, la psicologia più « non sarebbe una scienza razionale, sibbene una « scienza empirica dell'anima. Adunque quivi si « tratta di una scienza che sia edificata su questa « sola proposizione: *io penso*. . . . .

Ed altrove: « Il menomo obbietto della perce-

« zione interna tosto cangerebbe la psicologia ra-
« zionale in una psicologia empirica. Adunque l'*io*
« *penso* è il testo unico della psicologia razionale,
« dond'essa derivar dee tutta la sua dottrina.

Altrove ancora: « Se la nostra coscenza razio-
« nale di esseri pensanti avesse per fondamento al-
« tra cosa che il *cogito;* se noi ricorressimo alle
« osservazioni sulla maniera de' nostri pensieri per
« cavarne le leggi naturali del principio pensante
« istesso, ne risulterebbe una psicologia empirica
« che sarebbe una specie di fisiologia del senso
« intimo, e che forse potrebbe servire a spiegare
« i fenomeni, ma non mai ad iscoprir le proprietà
« che non ponno essere del dominio dell'esperien-
« za, come per esempio la semplicità, nè insegnar
« ciò che concerne la natura dell'essere pensante
« in generale; questa dunque non sarebbe una
« psicologia razionale. »

Resta a provare che il *cogito* sia un giudizio puro di ogni empirismo, di ogni appercezione di coscienza. Ma questo è ciò che Kant non fa: egli mostra che l'*io penso* deve aver questo carattere per servir di principio ad ogni ragionamento trascendentale ed alla scienza razionale dell'essere pensante in generale; ma egli non istabilisce che una supposizione, la supposizione di un *io penso* puro da ogni coscienza, un *io penso* astratto, che dà un *io esisto* egualmente astrat-

to, ossia un *io*, come Kant istesso lo riconosce, vuoto di ogni contenuto. « Per questo io, egli di-« ce, ossia per la cosa che pensa, non è rappre-« sentato che un soggetto trascendentale del pen-« siero = *x*. »

Ecco adunque il fondamento della psicologia razionale; questo fondamento è un' astrazione, e l'io cui quest' astrazione conduce è un *x!* Ma questa *x* non può giungere alla conoscenza « che « pei pensieri che ne sono gli attribuiti »; fa d'uopo adunque allora ritornare all'appercezione interna della coscienza; per modo che ci aggiriamo in questo cerchio, cioè, o partir dalla coscienza de' pensieri, che cadendo nell'esperienza, non ponno autorizzare una scienza razionale, o partir dal concetto trascendentale *io penso* che dà un soggetto trascendentale = *x*, che noi quindi non possiamo svolgere, se non col mezzo di questa stessa coscienza, di questa esperienza istessa che ci condanna a non attinger nulla dal trascendentale. Se io consento a non avere alcuna conoscenza di questa *x*, se io nulla ne voglio affermare, alla buon'ora; ma se io ne voglio saper qualche cosa, nol posso che per mezzo della coscienza; perocchè Kant lo riconosce, quando dice: « io non posso avere la « benchè minima rappresentazione di un essere « pensante che per mezzo della coscienza. » E non pertanto secondo la teoria generale, ripugna che la

coscienza apprenda niente sulla natura degli esseri pensanti come degli altri esseri. « Tutti i modi « della coscienza di sestesso nel pensiero, conside« rati in loro stessi, non sono ancora de' concetti in« tellettuali di oggetti, ed al contrario non danno a « conoscere alcuno obbietto a colui che pensa, e « per conseguenza non l'io stesso come obbietto, « nè ogni altro. » Adunque la conclusione di Kant è 1° che il me risultante dall'*io penso* non è che un soggetto logico, e non una sostanza reale; 2° ancora non una sostanza semplice, ma un soggetto logicamente semplice. Lo stesso è della identità dell'io; è questa una identità logica, e « non l'in« dentità della persona col cui mezzo la coscienza « dell'identità della sua propria sostanza, come « essere pensante, sarebbe intesa in ogni muta« mento di stato, etc.

« Ciò sarebbe, dice Kant, la grande ed anche « la sola pietra d'inciampo contro ogni nostra Cri« tica, se fosse possibile di dimostrare *a priori* « che tutti gli esseri pensanti sono delle sostanze « semplici che, come tali, portan necessariamente « con esse la personalità ed han coscienza di loro « esistenza separata da ogni materia; perocchè in « tal modo noi avremmo fatto un passo fuori del « mondo sensibile, noi saremmo entrati nel campo « de'noumeni e niuno più ci contrasterebbe il dritto « di dissodar questo fondo, di prenderne possesso

« e di stabilirvicici. Ciò sarebbe un colpo mortale a
« tutta la nostra Critica, e darebbe ragione al me-
« todo antico; ma guardando la cosa più da vici-
« no, si concepisce che il pericolo non è tanto
« grande. »

Osserviamo di passaggio che quivi l'antico metodo è il cartesiano, trasmesso da Descartes a Leibnitz, da Leibnitz a Wolf ed all' Europa intiera, metodo che sul *cogito* stabilisce l'esistenza reale dell'anima, la sua identità, la sua semplicità, la sua spiritualità. Il pericolo di che parla Kant sarebbe adunque di devenire alla certezza dell'esistenza personale e spirituale, ed è questo il pericolo ch'egli vuole evitare, ma Kant è stato più felice che savio; perocchè i suoi ragionamenti contro ciò che egli chiama i sofismi dell'antico metodo, non sono essi stessi che sofismi, i quali, come digià ho detto, si appioggiano sull'artificio di un problema presentato a bello studio con de' dati contraddittorii ed insolubili. Abbattiamo dunque questo edificio nel suo principio, nella pretensione di dare alla psicologia razionale, alla vera scienza dell'anima un fondamento puro da ogni esperienza.

Intendiamoci bene anche una volta su questo. La ragione deriva la sua autorità da sestessa; ogni certezza vien da essa, e da essa sola; essa soltanto è il fondamento delle vere scienze, della psicologia razionale, dell'alta fisica, della mec-

canica, della logica, delle matematiche. Ma la ragione, quantunque essenzialmente indipendente dall'esperienza, è, nello stato presente delle cose, sottoposta alla condizione di non mostrarsi che in occasione di qualche esperienza, sia esterna, sia interna. Se nell'esperienza esterna e sensibile non ci fossero dati de' fenomeni di grandezza e di quantità, de' triangoli e de' cerchi imperfetti, mai la ragione non avrebbe concepite le figure perfette, le defininizioni donde son derivate le matematiche. Queste definizioni sono forse empiriche perchè la ragione le concepisce in occasione dell'esperienza? Se le azioni e le reazioni naturali de' corpi non avessero colpiti i nostri sensi, mai la ragione non si sarebbe elevata ai principii della meccanica. Se de' pensieri particolari non fossero caduti sotto l'occhio della coscienza, mai noi non avremmo scoperte le leggi generali del pensiero; ma queste leggi sono esse empiriche perchè si manifestano nell'esperienza interna? Non bisogna confondere queste due nozioni, essere distinto ed essere separato dall'esperienza. La ragione è distinta in se dall'esperienza, essa non n'è affatto separata. Per riconoscere la sua autorità, forse aspettate o pretendete che essa si mostrasse sola? Voi attendete e pretendete l'impossibile, e non otterrete che un'astrazione, ossia la cosa più facile e nel tempo stesso più vana. Nella vita reale dell'anima, tutto ci è dato con tutto:

i sensi, la coscienza, la ragione si svolgono simultaneamente e reciprocamete. Distinguiamo, e non separiamo. Voi forse separate la ragione dai sensi? ebbene, essa si rimane muta. I sensi soli non vi mostreranno che fenomeni isolati o confusi, senza ordine e senza leggi; la ragione sola non vi dirà nulla: essa non vi potrà far conoscere le leggi de' fenomeni se non che applicate e miste a questi fenomeni. Similmente, voi forse sopprimete la coscienza come empirica, togliete ogni pensiero determinato e particolare? ebbene, la ragione non v'insegnerà le leggi universali e necessarie del pensiero. Voi togliete ogni fenomeno? e la ragione non vi rivelerà alcun essere, perocchè non vi è essere senza fenomeni, nè fenomeni senza essere; come non vi sono leggi generali senza cose particolari ed individuali; come non vi sono cose particolari ed individuali senza leggi generali che leghino gl'individui ad un genere qualunque; come non avvi più ordine e legislazione del mondo senza un mondo che dee regolarsi e governarsi; come non avvi governo senza società, nè società senza governo. Nel mondo interno dell'anima, il governo della ragione interviene in mezzo alla diversità ed alla moltiplicità de' fenomeni della coscienza. Adunque porre a questo modo il problema: trovare un principio razionale elementare non solo distinto, ma separato da ogni esperienza, da ogni pensiero de-

terminato, dalla coscienza, è lo stesso che porre un problema chimerico ed insolubile; è lo stesso che dimandare un'astrazione per dedurne a forza di artificio, che cosa mai? un' astrazione, per quindi travaglirsi invano a cavarne la realtà, e che tosto si rilega tra le chimere. Ma in tal modo non si è fatto il processo dello spirito umano, non lo si è fatto che a sestesso; e non è maraviglia se dopo di aver distrutta la realtà, ci aggiriamo nel vuoto senza saper più trovare un punto di appoggio.

Senza dubbio (e ciò è diretto in gran parte alla filosofia scozzese) la psicologia non debb' esser soltanto, come dice Kant, una filosofia del senso intimo, essa non debb' esser soltanto una raccolta di osservazioni su tutto ciò che accade nella coscienza, una statistica senza scopo e senza leggi come molte statistiche attuali, la descrizione di mille e mille fenomeni particolari, sibbene la ricerca delle leggi di questi fenomeni. La psicologia perchè fosse una scienza, debb'essere razionale: in ciò Kant e l'Alemagna hanno ragione. Ma loro fa d'uopo rammentare che la psicologia razionale, è intimamente legata alla psicologia empirica; che non bisogna esser corrivo ad una distinzione e convertirla in una separazione assoluta; e che, se si cerca una psicologia razionale separata da ogni esperienza, non si verrà che ad una psicologia

astratta che quindi facilmente dimostrerassi di essere sfornita di ogni autorità.

Accade della coscienza lo stesso che della psicologia: essa ha due parti, due termini indissolubilmente legati ed essenzialmente distinti, un termine in certo modo esteriore, degli obbietti, delle intuizioni o rappresentazioni diverse, multiplici, mutabili, accidentali: ed è questo il dominio dell'empirismo; ed un'altro termine interno, un soggetto identico ed uno in mezzo alla varietà de' fenomeni coi quali esso è in rapporto, che pensa e vuole, che appercepisce sestesso ed il rimanente, che pensa, vuole, appercepisce sotto certe condizioni, sotto certe leggi universali e necessarie, le quali tuttochè universali e necessarie, non appariscono coi caratteri onde sono esse notate, che in mezzo ai fenomeni particolari e contingenti i quali compongono l'altro termine della coscienza. Il soggetto della coscienza, che pensa, che vuole, che appercepisce, e per dir tutto con Descartes in una sola parola, il soggetto pensante non si produce che coi fenomeni che lo determinano; e la sua unità, la sua identità non si rivelano che nel loro rapporto e pel loro contrasto con la varietà di questi fenomeni. La coscienza alla sua volta abbraccia ed i pensieed il loro soggetto. E non è certo col soccorso della formola logica: ogni pensiero suppone un soggetto pensante, ogni pluralità suppone una unità, che

noi da prima otteniamo il soggetto del pensiero; perocchè questa formola logica ci è da prima ignota; ma è la ragione che senza formola e per la forza ch'è in essa, facendo la sua apparizione nella esperienza, ci scuopre sotto la coscienza de'nostri diversi pensieri un soggetto pensante, identico ed uno, esistente realmente, e realmente in rapporto coi fenomeni diversi che essi sostengono; è anche la realtà dell'esistenza di questo soggetto, ch' è il fondo della realtà del tutto; e comechè non è questo soggetto che si aggira intorno ai fenomeni accidentali con cui esso è in rapporto, ma questi invece si aggirono intorno a quello, si conclude che questo soggetto pensante esiste da per sestesso e non pei fenomeni di cui esso è il soggetto, quantunque la sua esistenza non ci sia data isolatamente e separatamente da questi fenomeni, ossia in termini filosofici, quantunque egli sia una sostanza. Ma ciò non vuol dire ch'esso è una sostanza pura; perocchè questa sostanza non ci è nota che pei fenomeni contestati dalla coscienza. Ma dal perchè questa sostanza non ci è nota che pei fenomeni della coscienza, siegue perciò ch' essa non sia affatto? Tutto al contrario è questa stessa coscienza che accompagna la sua esistenza, che caratterizza la sua personalità. Del pari, perchè la sua identità e la sua unità ci sono sempre dati con degli elementi differenziali, questa unità e questa identità

non hanno meno di realtà. La semplicità non è altra cosa che l' unità indivisibile dell' io; questa semplicità si dichiara con la sua relazione stessa al suo contrario, alla pluralità ed alla divisibilità de' fenomeni che mettono in luce e non alterano la semplicità dell'io. E come la spiritualità non è altro che la semplicità, l' unità e l' indentità nel loro contrasto, non solo coi fenomeni della coscienza, ma benanche con questo mondo esterno ed estraneo, esteso e divisibile che chiamasi la materia, così la spiritualità è appena una deduzione, è lo svolgimento più immediato della nozione stessa di semplicità, racchiusa in quella d' intendità e di unità. Adunque la spiritualita dell' io in ultima analisi è tanto certa quanto la sua identità, ossia quanto la sua stessa esistenza, la quale è implicata in ogni fatto di coscienza.

Ma, dirà Kant e l'Alemagna intiera dopo lui, tutto ciò non ha veruna certezza, perocchè si appoggia all' empirismo. Infatti questo soggetto identico ed uno, semplice e spirituale, non ha per noi realtà che nella coscienza, coi fenomeni della coscienza. Ora sendo la coscienza empirica, poichè essa attesta de' fenomeni e de' fatti semplici, così non può dare alcuna certezza razionale e veramente scientifica. Risposta: 1° La coscienza nella sua totalità dà alla sua volta ed i semplici fenomeni ed il loro soggetto che non può essere un fe-

nomeno. Dal perchè essa contiene una parte empirica ed accidentale, non ne siegue ch'essa sia esclusivamente empirica, e non contenga nel tempo stesso una parte razionale e fissa. 2° Siate di buona fede, e riconoscerete che il problema come voi lo ponete è insolubile; perocchè se voi togliete la coscienza come empirica, con la pluralità fenomenale ed empirica vi sfugge il soggetto pensente, realmente esistente a titolo di persona; più non vi rimane che un soggetto logico, una sostanza pura, che non avete dritto di chiamare io, ch'è anche il contrario dell'io, perocchè l'io è ciò che avvi di più determinato ed una sostanza pura è l'indeterminazione stessa. 3. Sapete voi come ottenuta avete una tale sostanza? primamente con la distruzione di ogni realtà, della realtà primitiva della coscienza, con una vana paura dell'empirismo; quindi con la contraddizione più mostruosa, che l'oscurità per metà naturale, per metà calcolata del linguaggio intralciato non può mascherare agli occhi più attenti, cioè con la supposizione che l'*io penso* non è dato dalla coscienza, che è un principio puro di ogni empirismo, avente un carattere generale, trascendentale. E che! l'*io penso*, il *cogito* non è dato dalla coscienza? e che! l'*io penso* non racchiuderà niente più di particolare che l'*io esisto*. Ma indipendentemente dal grido della coscienza, la gramatica non ci mostra l'*io*

contenuto e nella premessa e nella conclusione, se avvi conclusione? Perchè l' *io penso* cade nella coscienza, voi l'accusate di non dar che un io fenomenale, schiudendo in tal modo la strada a Fichte; per non far dell'*io* un fenomeno, voi ne fate che cosa mai? ne fate una cosa molto meno dell'*hoecceitas* di Duns Scott che racchindeva l'individualità: voi ne fate la *quidditas* indeterminata della più insana scolastica; voi ne fate una contraddizione flagrante, ossia un *io* indeterminato, un io$=x$. E tutto ciò, come voi ingenuamente confessate per non mettere in pericolo tutta la vostra critica, per evitare il pericolo estremo di ottener con la ragione e con l'esperienza un io reale, identico ed uno, semplice e spirituale, ossia la credenza universale del genere umano. Ma voi non avete distrutta questa credenza, voi siete stato come affranto in faccia ad essa. Questa esperienza che voi accusate, e che in Alemagna è di moda accusare, quest' esperienza unita alla ragione ristabilisce sul teatro della coscienza le verità eterne rovesciate da una filosofia critica infedele ai suoi principii, e che per giungere ad uno scetticismo innanzi stabilito, accusa la ragione di paralogismi e condanna sestessa ai paralogismi, alle contraddizioni perpetue, a de' procedimenti artificiali, e direi quasi artificiosi, senza il rispetto che conviene osservare per uno spirito eminente smarrito in una via fatale.

Comunque sia estesa una tale discussione, conviene terminarla col dir qualche parola sull'opinione di Kant intorno all'immortalità dell'anima. È facile il rilevare una tale opinione da tutte quelle per noi esposte. Se il soggetto pensante non è che un soggetto logico, se esso non ha sustanzialità, identità, unità e semplicità reale, la sua spiritualità debb'essere assai incerta, ed anche più la sua permanenza dopo la morte. Qui Kant non va tanto lungi quanto avrebbe dovuto: se l'io non è una sostanza spirituale, non fa d'uopo dire che la sua immortalità è dubbiosa, ma convien dire ch'essa è impossibile. Perocchè sendo per noi la morte la decomposizione delle parti, ed essendo la semplicità ciò che costituisce lo spirito, se l'io non ha semplicità, nè per conseguenza spiritualità, come ogni composto, esso è destinato ad una decomposizione inevitabile. Per contrario, se l'io è uno spirito, esso può essere immortale, e la spiritualità è almeno il fondamento della possibilità dell'immortalità. Così mentre Descartes avea messa la maggior cura ad istabilire la spiritualità del soggetto pensante, Kant la distrugge senza darsi altro pensiero che di ripetere la sua massima, che essendoci noti i soli fenomeni per l'intuizione sensibile (che involge la coscienza), le cose in se, e la loro natura, sia spirituale, sia materiale, invincibilmente ci sfuggono. Egli in tal modo esclude il materialismo

e lo spiritualissimo, trovandoli ugualmente facili a sostenersi, ugualmente impossibili a dimostrarsi. Non solo la sostanza dell'io può essere materiale o spirituale finchè essa ci è inacessibile; avvi dippiù, i fenomeni della materia e quelli dell'io non sono assai diversi, e per conseguenza ponno ammettere la stessa sostanza. « Se vorrà farsi at-
« tenzione, dice Kant, che queste due specie di
« oggetti (i fenomeni interni ed i fenemeni esterni)
« non differiscono gli uni dagli altri intrinsecamen-
« te, ma solo in quantochè gli uni sembrano este-
« riori agli altri, e che per conseguenza ciò che
« serve di fondamento ai fenomeni dalla materia
« come cosa in se, potrebbe non essere così diver-
« so, allora la difficoltà scomparisce. » Hume non si espresse altrimenti, e Kant in tal modo ritorna al più cattivo sistema escito dalla scuola di Loch. Senza dubbio le sostanze non ci sono note in sestesse ed indipendentemente dai loro fenomeni; se non si vuol dire altro che questo, sta bene, ma fa d'uopo affrettarsi ad aggiungere che le sostanze ci sono note pei fenomeni, e che la conclusione dai fenomeni al loro soggetto è perfettamente fondata. E così ove i fenomeni differiscono, si può pure affermare che le sostanze differiscono. Ora, i fenomeni del pensiero e della volontà, accompagnati dalla coscienza, evidentemente non hanno nulla di comune coi fenomeni dell' impenetrabilità

e della solidità che costituiscono l'estensione. E vi è nulla d'ipotetico nel concludere da questi due ordini diversi di fenomeni due sostanze diverse? Per contrario toccar leggermente la differenza de' fenomeni, quindi, lasciando i fenomeni stessi, pretendere che le loro sostanze possano essere egualmente o le stesse o diverse, perchè esse ci sono ignote, ciò non è forse accumulare ipotesi sopra ipotesi? Ciò non è separare le sostanze dai fenomeni, per darsi il piacere di proclamar la nostra ignoranza sulle sostanze, e sotto l'apparenza di un dubbio circospetto confonder quello ch' è evidentemente distinto agli occhi della coscienza e della ragione? Avvi forse cosa meno savia di una simile saggezza, che non pertanto ha sedotto più di un bello spirito? Si è veduto che a forza di declamar sulla essenza sconosciuta delle sostanze, si è giunto ad isconoscere i veri caratteri de' fenomeni. La coscienza diretta ed immediata de' fenomeni del pensiero ci dà irresistibilmente, e con la scienza più certa, la conoscenza dell'io come uno spirito; questo spirito non esiste, almeno per sestesso, indipendentemente dai fenomeni che lo caratterizzano; ma questi fenomeni ci rivelano la sua vera natura. Per certo noi sappiam dello spirito tuttto ciò che ne possiamo sapere, perocchè da una parte sappiamo ch'esso è, e dall' altra quale esso è: sappiamo ch'esso è, perocchè noi conosciamo i fenomeni

che lo caratterizzano, e sappiamo quale esso è, perchè ci è noto che questi fenomeni non ponno esistere senza un soggetto, senza un essere sostanziale e reale che n'è il principio ed il fondo. Come la natura della causa si rivela ne' suoi effetti, così del pari la natura delle sostanze si rivela ne' loro fenomeni, nelle loro qualità, ne' loro accidenti, nelle loro determinazioni. Più in là non vi è nulla da cercare. Voler conoscere le cause in sestesse, le sostanze in sestesse, seperate dai loro effetti e dai loro modi, è lo stesso che aspirare, non come troppo spesso si dice, ad una conoscenza impossibile all'uomo: ma ad una conoscenza falsa, ad una chimera, perocchè non avvi nè causa pura, nè sostanza pura. Questo preteso ideale della conoscenza non è che un'astrazione di cui si travagliano a trovar la realtà; poi quando si è bene dimostrato a sestesso che questa realtà necessariamente ci sfugge, si crede di aver fissati i limiti dello spirito umano, non si è fatto altro che contestar la nullità di un fantasma. In generale non avvi soggetto pensante, non avvi spirito in se; non vi sono che esseri determinati, e Dio stesso, l'essere degli esseri, riunisce nel suo seno l'individualità all'universalità, s' egli sa che egli è, comunque immenso ed infinito egli sia, e s'egli dice *io*, come l'uomo.

Adunque l'io è uno spirito, non uno spirito puro, ma uno spirito che si manifesta per certe qua-

lità che gli rivelano la sua natura spirituale. Ecco quello che noi sappiamo con certezza in questo mondo tale qual' esso è nelle condizioni attuali di nostra esistenza; ma dal perchè l'io è uno spirito, ne siegue necessariamente ch'esso è immortale? È quivi che ha luogo una giusta circospezione. Poichè l'io essenzialmente è distinto dal corpo, gli può sopravvivere; ma sendo l'io in relazione permanente col corpo, ne dipende ancora pel suo svolgimento: questo svolgimento persisterà lo stesso ed intiero fuori delle condizioni attuali, dopo la dissoluzione degli organi in mezzo ai quali esso di presente ha luogo? Ecco ciò che la testimonianza della coscienza, ciò che la psicologia non prova direttamente; adunque fa d'uopo rivolgersi ad un'altra scienza, ad un'altro ordine di considerazioni e dimandare alla morale affinchè terminasse l'opera della metafisica. Adunque noi non siamo alieni dal divider l'opinione espressa nel passo seguente della Critica, facendo però le nostre riserve sul disdegno esagerato onde Kant tratta la prova speculativa, che d'altra parte non si è proposta assolutamente sola.

« La prova puramente speculativa mai non ha « esercitata alcuna influenza sul senso comune « dell' umanità. Questa prova non si appoggia che « ad un capello, tanto che la scuola alemanna non « ha potuto altrimenti mantenerla che col farla

« girar senza fine su di sestessa come una trottola,
« e che non vi si saprebbe trovare una base solida su
« cui si potesse elevar qualche cosa. Per contrario
« le prove che da tutti si usano, conservano tutto il
« loro valore e separate da ogni specie di preten-
« sione dommatica, esse non fanno che guadagna-
« re in chiarezza e produrre un convincimento
« più naturale. Seguendo l'analogia e la natura
« degli esseri viventi, pei quali la ragione dee ne-
« cessariamente ammettere in principio che non
« avvi un organo, non una facoltà, non una incli-
« nazione, nulla in fine che non sia disposto per
« un certo uso o che sia senza scopo, ma che al
« contrario tutto è esattamente proporzionato ad
« uno scopo determinato; seguendo questa analo-
« gia, l'uomo, che può contenere in se l'ultimo
« scopo finale di tutte queste cose, non potrebbe
« esser la creatura sola che fa eccezione al princi-
« pio. I doni della sua natura, io non parlo solo
« delle qualità ed inclinazioni ch'egli ha ricevute
« per farne uso, ma soprattutto della legge morale
« ch'egli porta in se, questi doni sono talmente al
« di sopra dell'utilità e de' vantaggi ch'egli può
« cavarne in questa vita, che dalla legge morale
« istessa egli apprende ad istimar tutta la semplice
« coscienza dell' onestà de' sentimenti, in danno di
« tutt' i beni ed anche di quest'ombra che si di-
« ce gloria, e ch'egli internamente sentesi chia-

« mato a rendersene degno con la sua condotta, e
« disprezzando tutti gli altri vantaggi, ad addivenire
« il cittadino di un mondo migliore di cui egli ha
« l'idea. Questa prova potente, irrefragabile, se vi
« si congiunge la conoscenza dello scopo finale di
« tutte le cose, conoscenza che incessantemente si
« estende, e l'idea dell'immensità della creazione
« e per conseguenza la coscienza della possibili-
« tà di una certa estensione illimitata nelle no-
« stre conoscenze, come anche l'inclinazione che
« vi corrisponde; questa prova resta sempre,
« quando anche si dovesse rinunziare a fondar su
« la pura teoria la durata necessaria di nostra esi-
« stenza. »

Ben volentieri noi ci uniformiamo a queste vedute di Kant; adottiamo l'argomento cavato dal principio delle cause finali applicato all'io, all'istinto della durata, al bisogno ed all'idea della perfezione, e soprattutto della perfezione morale, che non possono esserci state date invano. Noi pensiamo che l'argomento delle cause finali, congiunto a quello della spiritualità dell'io, troppo vantato dagli uni, troppo maledetto dagli altri, ci eleva a delle speranze d'immortalità che la ragione può legittimamente opporre a tutti gli argomenti contrarii. Ma quest'argomento di cause finali, cui Kant assegna un valore che noi non contendiamo, che cosa è esso mai nel fondo? Un principio della

ragione che ci fa concepire un fine in tutto ciò che mostra un cert' ordine di mezzi. Questo principio è per noi certo, ma al medesimo titolo, nè più nè meno, che il principio stesso che ci fa concepire una sostanza dove noi vediamo de' fenomeni, una causa dove noi vediamo degli effetti. La radice di questi principii è nella coscienza: noi siamo una causa che ha coscienza di sestessa, che si appercepisce di meditare una seguela di movimenti, prenderne l'iniziativa, continuarla o sospenderla, distinta quantunque non separata dai movimenti, di cui essa è il principio, e che, nel loro svolgimento esteriore, sono essi stessi sottoposti a delle leggi estranee. Noi siamo un essere, una persona che si appercepisce una ed identica, semplice ed indivisibile, sotto la diversità de' suoi attributi più essenziali, e sotto la pluralità indefinita de' fenomeni di ogni specie di cui essa è il soggetto. Noi non solo siamo una sostanza ed una causa, noi siamo ancora una causa finale, cioè una causa che produce certi effetti, certi movimenti verso un fine di cui abbiamo coscienza. E ciò è appunto perchè siamo noi stessi una causa che sempre si esercita in uno scopo, che tende sempre ad un fine per certi mezzi, che la ragione accetta ed impiega il principio generale di cause finali, per lo stesso titolo che essa accetta ed impiega il principio di causalità ed il principio delle sostanze. Ora, noi

abbiamo veduto Kant accusare il principio di sostanze di esser soltanto un principio regolatore del pensiero, che dà un soggetto logico, dotato d'una unità, d'una identità e d'una semplicità logica, ma senz'alcuna forza per farci conoscer gli esseri in sestessi. Ma con qual dritto Kant assegna un maggior valore al principio delle cause finali? Perchè questo principio non è ai suoi occhi, come gli altri principii della ragione, un principio regolatore del pensiero, il quale non produce che combinazioni logiche? Ciò deriva dal perchè Kant, scettico in metafisica, non acconsente ad esserlo in morale, e che, per una sublime inconseguenza, egli con una mano edifica quello che distrugge con l'altra. Ma è tempo di passare alla parte cosmologica della dialettica trascendentale.

Lo scopo della cosmologia essendo quello di pervenire alla totalità assoluta de'fenomeni, debbono esservi tante idee cosmologiche quante serie di condizioni sono ne' fenomeni, e tante sono le serie di condizioni ne'fenomeni, quante sono le categorie. Adunque noi non dobbiamo, per così esprimerci, far altro che seguire il filo delle categorie, e vedremo come in ciascuna di esse la ragione risale da condizione in condizione e giunge all'incondizionale o all'assoluto. Cominciamo dalla quantità.

Il tempo e lo spazio sono le due quantità primitive ed originali de' fenomeni. Se il tempo è una

serie, esso ha un passato, un presente, un futuro; il momento presente ha la sua condizione nel momento che precede, questo alla sua volta in un terzo momento anteriore, e così di seguito; per modo che a proposito di un solo istante io concepisco tutti quelli che già sono trascorsi, e così abbraccio la totalità assoluta della serie delle condizioni. Quanto allo spazio, io primamente conosco la parte di spazio in cui mi trovo, poi questo spazio ne suppone un altro che lo contiene, questo un terzo e così di seguito; per conseguenza io posso anche dire che il primo ha la sua condizione nel secondo, il secondo nel terzo, e queste condizioni formano una serie, poichè io le percorro successivamente per giungere alla totalità assoluta delle condizioni.

Seguendo la categoria di qualità, noi prendiamo la materia per la realtà nello spazio. Ora, questa materia è un insieme di parti che sono sue condizioni. Per trovar le condizioni della materia, fa dunque mestieri il decomporla, e se si giunge a delle parti più piccole, ma ancora composte, è necessario divider nuovamente, e così noi siamo forzati di passare da divisione in divisione fino a che la loro serie sia intieramente percorsa.

Nella categoria di relazione, la ragione non trova che una serie; e questa è quella appunto di effetti e di cause: essa siegue questa serie fino all' incondizionale.

Da ultimo nella categoria di modalità, non avvi che la contingenza che dà luogo ad una serie. Infatti i fenomeni contingenti non hanno in loro stessi la loro ragione di essere, nè la loro condizione: fa d'uopo cercarla in altri fenomeni, e se questi ultimi sono anche contingenti, rimontar da fenomeno contingente a fenomeno contingente fino a che la serie non sia esaurita.

Da ciò che precede siegue che vi sono quattro problemi cosmologici. Ora, non vi sono che due soluzioni possibili per ciascuno di questi problemi, perocchè non vi sono che due maniere di comprendere che una serie è compiuta. Essa è compiuta se è infinita; essa è anche compiuta se ha un primo termine. In una serie infinita, questo non è alcuna delle parti prese separatamente; ma il loro insieme è incondizionale; in una serie finita, l'incondizionale è l'uno de'termini della serie, ma esso n'è il primo. Questo primo termine, per rapporto al tempo passato ed allo spazio, si chiama *cominciamento e limite* del mondo; per rapporto alle parti di un tutto dato, è il *semplice*; per rapporto alle cause, la *libertà*; per rapporto all'esistenza di cose contingenti, la *necessità*.

La ragione si contenta di una serie infinita come di una serie finita, e reciprocamente, perchè l'una e l'altra sono compiute; adunque le due soluzioni ponno ugualmente sostenersi. Si può, per esempio, sostenere che il mondo ha un cominicia-

mento nel tempo e de' limiti nello spazio, ma si può ancora sostenere ch' esso non ha cominciato e che non ha limiti « Così, dice Kant, queste affermazio-
« ni sofistiche aprono un'arena dialettica in cui
« ciascuna parte ha il di sopra, quando l'è per-
« messo di prender l'offensiva, ed il disotto quando
« essa è obbligata a difendersi. I campioni vigoro-
« si, sostengan pure la buona o la cattiva causa,
« sono sicuri di ricever la corona trionfale, pur-
« ch'essi abbiano il vantaggio dell'ultimo attacco, e
« non sieno forzati a ricevere un nuovo assalto da-
« gli avversarii. Quest'arena venne spesso calpe-
« stata fino al dì d'oggi, molte vittorie vennero
« riportate e dall'una e dall'altra parte; ma quando
« trattavasi dell'ultima lotta, di quella che dovea
« decider l'affare, si avea sempre cura di statuire
« che per lasciare il campione della buona causa
« solo padrone del campo di battaglia, d'allora
« in poi non più il rivale riprenderebbe le armi. »
Kant chiama *antinomie* questi combattimenti della ragione contro sestessa. Egli successivamente pone ciascuno de' quattro problemi cosmologici, presenta la tesi in favore della soluzione ordinaria, poi l'antitesi a fronte, e bilanciando gli argomenti apportati dall'una parte e l'altra, mostra che la ragione cade in contraddizione con sestessa. Egli si dà lo spettacolo di questa lotta di asserzioni contradditorie; ma ciò non è, come egli stesso lo dice,

« per deciderla a vantaggio dell' una o dell' altra
« delle parti, sibbene è per cercar se il suo obbietto
« non sia per caso una illusione, per la quale cia-
« scuno si lascia ingannare ed in cui non avvi nulla
« a guadagnare. È questo il metodo scettico che
non bisogna confondere, egli dice, con « questo
« scetticismo che atterra le fondamenta di ogni co-
« noscenza, per non lasciarvi che il dubbio e l'in-
« certezza. Il metodo scettico ha per iscopo la cer-
« tezza, perocchè esso cerca di scuoprire in un
« combattimento impegnato con l'intelligenza e la
« buona fede il punto di dissenzione: esso agisce
« come un saggio legislatore che dall'imbarazzo
« de' giudici ne' processi rileva i difetti delle sue
« leggi. » Del rimanente Kant avverte che questo
metodo scettico non è applicabile che alla filosofia
trascendentale, e che non l'è in ogni altro campo
d' investigazione, per esempio, nelle matematiche,
nella filosofia sperimentale, nella morale. Voi ve-
dete che Kant si affretta a metter la morale al co-
perto delle contraddizioni della filosofia trascenden-
tale: a qual titolo e donde viene alla morale un tal
privilegio? Questo è ció che esamineremo appres-
so. Io ritorno alle antinomie della ragion pura. Io
non posso esporvi in tutti i suoi particolari il vasto
lavoro di Kant di cui ora conoscete il metodo e lo
scopo: solo mi sforzerò di darvene una idea
esatta.

Ecco la prima antinomia:

La tesi è questa: *Il mondo ha un cominciamento nel tempo e de' limiti nello spazio*. Per istabilir questa tesi Kant fa vedere che la supposizione contraria non può ammettersi, e che riesce impossibile di riguardare il mondo come non fosse cominciato. Infatti, se il mondo non è cominciato, bisogna dire che ciascuno istante è nell'eternità, ossia che in ogn' istante gli stati successivi delle cose nel mondo formino una serie infinita. Ora, l'infinità di una serie consiste precisamente in questo ch' essa mai non può esser completata da una sintesi successiva. Per conseguenza questa serie infinita di stati successivi è impossibile. Adunque noi siamo in diritto di concludere che il mondo ha un cominciamento. Al modo istesso si può stabilire che sonovi de' limiti nello spazio, dimostrando ch'è impossibile l'ammettere che non ve ne sieno. Se il mondo riempie lo spazio intiero, noi non possiamo concepirlo che come l'insieme di un numero infinito di parti. Se questa composizione, che non può esser che successiva, addimanda un tempo che fosse proporzionato alla sua grandezza, ossia infinito, essa dunque suppone un tempo infinito passato, e noi ricadiamo nella ipotesi già distrutta. Dunque il mondo è limitato nello spazio.

Tali sono gli argomenti in favore della tesi; ve ne sono pure degli altri ugualmente concludenti

per l'*antitesi* che *il mondo non è cominciato nel tempo* e ch'*esso non è limitato nello spazio*. Per istabilir la tesi, Kant mostrava l'impossibilità di ammetter l'antitesi; ora per istabilire l'antitesi, egli mostra l'impossibità della tesi.

Se il mondo fosse cominciato, il tempo che avrebbe preceduta l'esistenza del mondo sarebbe un tempo vuoto. Ora, niente può cominciare ad essere in un tempo vuoto, perocchè in un tal tempo niuna parte racchiude piuttosto la condizione dell'esistenza di una cosa che quella della sua non esistenza in cui si suppone questa cosa passar dal nulla all'esistenza per sestessa o per una causa estranea. D'altra parte, se il mondo ha dei limiti nello spazio, avvi adunque uno spazio vuoto che lo limita: ora questo spazio vuoto è impossibile. Lo spazio infatti, come voi l'avete veduto, non è che la semplice forma dell'intuizione esterna: la sua esistenza svanisce dal momento in che voi lo considerate indipendentemente dagli obbietti. E però, bene vi potrà essere un rapporto di cose nello spazio, ma non può esservi un rapporto di cose allo spazio, lo che sarebbe d'uopo ammettere nella supposizione che il mondo è limitato. Adunque fa mesteri il dire ch'esso è infinito.

Seconda antinomia.

Tesi: *ogni sostanza composta l'è di parti semplici*; *nulla avvi nell'universo che non sia sem-*

plice o composto dal semplice. Infatti se si suppone, che le sostanze composte non lo sono di parti semplici, decomposte una volta queste sostanze, non vi sarà più allora nè semplice, nè composto; non vi sarà più niente, e per conseguenza bisogna dire che niuna sostanza ci è data, lo che è assurdo. Da ciò siegue che le sostanze sono degli esseri semplici, e che se avvi qualche cosa di composto nel mondo, questa qualche cosa è composta di parti semplici; lo che dimostra la tesi. Ma ecco *l'antitesi*.

Niuna cosa composta l' è di parti semplici, *e non esiste nulla di semplice*. Supponiamo che una cosa composta lo sia di parti semplici, fa d'uopo convenire che tutte le sue parti sono, com'essa, nello spazio. Ora lo spazio non si compone di parti semplici, ma di spazio; tutto ciò che occupa uno spazio ha dunque degli elementi posti gli uni fuori degli altri, e per conseguenza debb'esser composto. Adunque il semplice sarebbe un composto, lo che è contraddittorio. Inoltre, noi non sapremmo avere l'intuizione di un oggetto semplice: adunque la sostanza semplice non è che una idea cui nulla corrisponde nel mondo sensibile; adunque noi possiamo affermare che non avvi nulla di semplice nel mondo.

Terza antinomia.

Tesi: *tutto ciò che accade nel mondo non di-*

pende unicamente dalle leggi naturali, bisogna anche ammettere una causalità libera.

Se non vi sono che leggi fisiche e naturali, tutto ciò che accade succede ad uno stato anteriore. Ma questo stato anteriore avrà dovuto cominciar esso stesso, e per conseguenza suppone un altro stato anteriore a se, e così noi giungiamo ad una serie di stati successivi ingenerantisi tutti gli uni gli altri, ma non giungiamo ad un primo cominciamento e la serie resta senza condizione assoluta. Ora, è legge che niente accade senza causa sufficiente. Vi sarebbe dunque contraddizione nel non ammettere che la causalità della natura, e bisogna pure ammettere una causalità assoluta e primitiva, producente una serie di fenomeni con la sua spontaneità assoluta, ossia una causa libera.

Antitesi: non vi è libertà; tutto nel mondo siegue ciecamente le leggi della natura. Una causa in un certo momento non produce che a condizione di essere stata prima senza produrre. Ora, delle due l'una: o questi due stati di azione e d'inerzia hanno tra essi un rapporto, o non ne hanno affatto. Se l'uno ingenera l'altro, convien dimandare donde il primo procede; ed in questa serie infinita di cause si è obbligato di ammettere che la libertà dell'agente scomparisca. Se per contrario questi due stati sono indipendenti l'uno dall'altro allora avvi un effetto senza causa, lo che è assur-

do. Adunque fa d'uopo che tutto nel mondo sia governato dalla fatalità delle leggi naturali.

Quarta antinomia.

Tesi : *il mondo non può esistere senza che nel tempo stesso esista, sia nel mondo come facendone parte, sia al di fuori del mondo come sua causa, un essere necessariamente esistente.* Il mondo sensibile come insieme di tutt'i fenomeni, contiene al tempo stesso una serie di cangiamenti. Ora, ogni cangiamento, ogni fenomeno contingente deve avere una condizione anteriore, e noi siamo costretti dalla ragione di rimontar da condizione in condizione fino a qualche cosa che non dipenda da alcun'altra; cioè che sia necessaria. Ma quest'essere necessario appartiene esso stesso al mondo sensibile, diversamente sarebbe fuori del tempo e non potrebb'essere in alcun modo la causa di una serie di avvenimenti. Avvi adunque nel mondo qualche cosa di assolutamente necessario, che sia la totalità de'fenomeni o solo una parte di essi.

Antitesi: *non avvi, nè nel mondo, nè fuori del mondo, come sua causa, un essere assolutamente necessario.* Supposto che il mondo sia esso stesso o che contenga in se un essere necessario, avvi nella serie de'cangiamenti un cominciamanto assolutamente necessario che per conseguenza sfugge alla legge di causalità ; o anche la serie stessa è

senz'alcun cominciamento, e quantunquè tutte le sue parti sieno contingenti, pure la loro riunione è necessaria, lo che é contraddittorio. D'altra parte non può collocarsi fuori del mondo un essere la cui azione si compie nel tempo, che per conseguenza è esso stesso nel tempo, ossia nel mondo. Non avvi adunque alcun essere necesserio.

Ecco le contraddizioni nelle quali cade la ragione allorquando vuol risolvere i quattro problemi cosmologici. « La filosofia, dice Kant, partendo « dal campo dell'esperienza ed elevandosi insen« sibilmente fino a queste idee sublimi, mostra tale « una dignità che se essa potesse sostener le sue « pretensioni, si lascerebbe addietro tutte le altre « scienze umane, perocchè essa promette di dare « un fondamento alle nostre più grandi speranze, « e di rivelarci lo scopo verso il quale tendono tut« ti gli sforzi della ragione. Queste quistioni: il « mondo ha esso forse un cominciamento nel tem« po e ne' limiti dello spazio? L'io pensante è esso « una unità indivisibile ed indissolubile, o non è « che un tutto divisibile e mortale? Sono io libero « nelle mie azioni, o, come gli altri esseri, sono « condotto dal filo della natura e del destino? Av« vi una causa suprema del mondo, o anche la « natura delle cose ed il loro ordine formano essi « l'ultimo obbietto cui dobbiamo arrestarci in tutte « le nostre ricerche? Son queste delle quistioni per

« la soluzione delle quali il matematico non esite-
« rebbe a dar tutta la sua scienza; perocchè que-
« sta non può soddisfare il bisogno dell'umanità di
« conoscere il suo fine e la sua destinazione. » Kant
aggiunge che se la scienza delle matematiche, che
forma l'orgoglio della ragione umana, ha qualche
dignità, ciò è appunto perchè aiutando la ragione
ad iscuoprir l'ordine e la regolarità della natura
e l'armonia maravigliosa delle forze che la metto-
no in movimento, essa eleva la ragione al di là del
l'esperienza, e fornisce de' ricchi materiali alla fi-
losofia. « Ma sventuratamente per la speculazione
« egli dice, la ragione, in mezzo alle sue più gran-
« di speranze trovasi così imbarazzata dagli argo-
« menti a pro e contra, che non potendo, tanto per
« prudenza che per onore, nè indietreggiare, nè
« riguardar con indifferenza questo gran processo
« come fosse un semplice gioco, nè potendo addi-
« mandar la pace quando l'oggetto della disputa è
« di un sì gran valore, non le rimane altro che a ri-
« flettere sull'origine di questa lotta della ragione
« contro sestessa, per vedere se forse un semplice
« male inteso non ne sia la causa, e se una volta
« dissipato questo male inteso, le pretensioni or-
« gogliose da una parte e dall'altra non diano
« luogo al regno durevole e tranquillo della ragio-
« ne sull'intendimento e sui sensi. »

Se la tesi e l'antitesi ponno essere egualmente

sostenute e dimostrate, perchè vi sono degli uomini che si appassionano della prima ossia del dommatismo, quando altri si appassionano della seconda ossia dell' empirismo? Ciò deriva dal perchè il dommatismo e l'empirismo hanno delle qualità diverse che seducono gli uni e respingono gli altri. Laonde, in istabilendo che l' io è una sostanza semplice e per conseguenza incorruttibile, che esso è libero nelle sue azioni e non è sottoposto alla fatalità della natura, che avvi un Essere supremo da cui dipende il mondo intiero, e dando con ciò un fondamento alla morale ed alla religione, il dommatismo ha per se un interesse pratico che gli concilia tutti gli uomini sensati. Esso ha pure un certo interesse speculativo: la ragione è più soddisfatta di trovare un primo termine, un punto fermo, anzi che porre senza fine delle quistioni le quali tuttodì ne suscitano delle nuove. Da ultimo precisamente a causa di questo interesse speculativo, il dommatismo è popolare, e non è questo il suo menomo titolo. L' empirismo poi non ha alcuno di questi vantaggi; sembra che con esso ogni morale, ogni ragione svanisca; perocchè che cosa addiviene la morale e la religione se voi negate l'anima come sostanza indivisibile ed incorruttibile, se voi negate Dio, se voi negate la libertà? Ma invece l'empirismo ha per se la chiarezza e la sicurezza. Esso è invincibile fino a che si mantiene ne' suoi proprii limiti ossia fino a che non ha altro sco-

po nelle sue antitesi che di ribattere la temerarietà e la prosunzione della ragione che s'invanisce della sua penetrazione e del suo sapere, anche dove non avvi nè penetrazione, nè sapere possibile. Che s' egli alla sua volta si fa dommatico, s'egli nega con sicurezza ciò ch'è al di sopra della sua intelligenza, allora diviene un'intemperanza di spirito tanto più biasimevole in quantochè l'interesse della ragion pratica ne soffre un danno irreparabile. Del rimanente l'empirismo mai non escirà dal recinto delle scuole, mai esso non si concilierà il favore della moltitudine, perocchè non favorisce la pratica ed è troppo severo nella speculazione ove non ammette che de' principii assicurati e delle conseguenze rigorose: esso spesso ci strappa la trista confessione della nostra impotenza. Il senso comune amerà piuttosto di difender la tesi brillante pel dommatismo. Esso afferma in ragione della sua ignoranza, e dove manca il giudizio, vi supplisce con la immaginazione.

Tali sono i caratteri opposti che presentano il dommatismo e l'empirismo: una vera filosofia non deve, dietro questi soli caratteri, pronunziarsi per l'uno o per l'altro, essa dee liberarsi da ogn'interesse estraneo, ed esaminando con imparzialità le antinomie, ricercare e scuoprir l' illusione che inganna le due parti.

Rammentatevi il risultamento cui mena l' este-

tica trascendentale: tutto ciò che può esser l'obbietto dell'esperienza non ci è dato che sotto le condizioni di tempo e di spazio. Ma il tempo e lo spazio sono forme di nostra intuizione che non hanno realtà che nella esperienza. Noi dunque non comprendiamo che de' fenomeni i quali in quantochè sono rappresentati com' esseri estesi, o come serie di cangiamenti, non hanno alcuna esistenza fondata in se fuori del soggetto pensante. Ecco ciò che non bisogna perder di vista, ed è a questa luce ch'è necessario esaminare il principio od il ragionamento sul quale la cosmologia si fonda: il condizionale essendo dato, è data con esso la serie intiera delle condizioni, e per conseguenza l'assoluto istesso, l'incondizionale; ora gli obbietti sensibili ci sono dati come condizionali; dunque la serie intiera delle condizioni ci è data, e per conseguenza l'assoluto o l'incondizionale. Il vizio di questo ragionamento è manifesto: non avvi alcun rapporto tra la minore e la maggiore e per conseguenza la conclusione non è valida. Nella prima si tratta di un obbietto in se, nella seconda di un obbietto sensibile. Ma noi non possiamo parlare che di fenomeni di obbietti quali appariscono alla sensibilità. Ora, poichè per noi non vi può esser quistione che di fenomeni, dobbiamo dire che la totalità assoluta delle condizioni non ci è data; perocchè, nell'esperienza, una totalità compiuta di condizioni è impos-

sibile; noi non possiamo che rimontare da condizione in condizione, ma senza fermarci ad una condizione ultima ed assoluta, e senza giungere alla totalità di tutte le condizioni e per conseguenza all'incondizionale ed assoluto. Da ciò siegue che il ragionamento che ci mette in possesso dell'esistenza del mondo è un puro sofisma; ma questo sofisma è anche inevitabile come quello della psicologia.

E così le contraddizioni della ragione sono distrutte, e se prendiamo le antinomie ad una ad una per ravvisarle sotto il punto di veduta da noi indicato, vedremo svanire queste contraddizioni, ed otterremo la conciliazione della tesi e dell'antitesi.

Dacchè più non si tratta di oggetti in se ma di fenomeni, noi nulla possiamo determinare sulla grandezza del mondo senza l'esperienza. Ora tutta la quistione è in questi termini: Quando io mi rappresento i fenomeni, rimontando alla lor serie, avvi forse un limite cui sono forzato di fermarmi? La quistione così posta facilmente è risoluta. Io sempre posso continuar l'esperienza, io posso per lo meno continuar sempre a concepirne la possibilità. Non dico che la serie de'fenomeni sia infinita; l'esperienza nulla ne insegna su tal proposito; affermare che il mondo è infinito, è lo stesso che uscir dall'esperienza, è lo stesso che parlar di un obbietto in se, e per conseguenza di ciò che noi non co-

nosciamo affatto ; tutto ciò che io posso dire si è, che questa serie è per me indefinita, e che io non trovo limiti ai fenomeni nè nel tempo, nè nello spazio. Parlando in tal modo io non esco dai limiti in cui dovea fermarmi, io non esco dal campo de'fenomeni. Ed appunto perchè la tesi e l'antitesi ne sortono sono entrambe false nella prima antinomia; perocchè allorquando l'una afferma che il mondo è finito nel tempo e nello spazio, e l'altra ch'esso è infinito, esse obbliano le condizioni di ogni intuizione sensibile e parlano del mondo come di un obbietto in se.

Lo stesso accade nella seconda antinomia. Il torto della tesi e dell'antitesi sta nel considerare la materia come un obbietto in se; e da ciò queste affermazioni egualmente false che la mataria è divisibile all'infinito, e ch'essa è indivisibile fino ad un certo limite. La verità si è che la materia, considerata come lo debb'essere, come obbietto sensibile, non è nè indivisibile nè divisibile all'infinito.

In quanto alla terza antinomia, senza dubbio se si considerano i fenomeni come cose in se, fa d'uopo per ispiegarli, ammettere esclusivamente od una causa libera o la necessità; ma se i fenomeni si considerano come lo debbono essere, ossia come semplici rappresentazioni le cui condizioni sono lo spazio ed il tempo, tutto si concilia. Se un feno-

meno ci è dato, l'esperienza non può arrestarsi nella serie delle sue condizioni, essa ci mostra tutti i fenomeni concatenati l'uno all'altro per le leggi invariabili della natura, e non avvi alcun luogo per la libertà. Ma d'altra parte non è necessario che la causa di un fenomeno sia della stessa natura del fenomeno. Adunque se i fenomeni sono sensibili, se essi suppongono il tempo e lo spazio, se la loro azione ha sempre la sua causa in uno stato precedente, nulla impedisce di concepir la causa di questo fenomeno come intelligibile, come esistente al di fuori del tempo e dello spazio, e dotata di una causalità spontanea, ossia della libertà. L'esistenza e l'azione di questa causa sarebbero fuori del mondo, solo il suo effetto cadrebbe nel tempo e nello spazio. Potrebbesi adunque considerarla sotto due punti di veduta diversi: considerata nel mondo sensibile, tutt'i suoi effetti sarebbero sottoposti alla legge di causalità, ed avrebbero il loro posto, con gli altri fenomeni, nell'ordine della natura; considerata nel mondo intelligibile, essa sarebbe dichiarata esente da questa legge de'fenomeni che vuole che ogni fenomeno abbia la sua ragione in un cangiamento anteriore. «Laonde la libertà « e la natura, ciascuna in un senso compiuto, tro« vansi al tempo stesso e senza contraddizione nel« le medesime azioni, secondo che si paragonano « con la loro causa intelligibile o sensibile. »

Per toglier la quarta antinomia, basta di concepir fuori del mondo una condizione prima e necessariá di tutt'i fenomeni contingenti che accadono nel mondo. Questa concezione non ha nulla di conforme alla ragione. Ma esiste realmente fuori de'fenomeni un mondo puramente intelligibile? Kant non lo afferma. Egli vuol meno con queste considerazioni aggiungere all' estensione delle nostre conoscenze, che limitar l'empirismo ed impedirlo a dichiarare impossibile le cose ch' esso non può comprendere.

Ecco in qual modo si conciliano tutte le tesi e le antitesi: Nelle due prime antinomie, la tesi e l'antitesi sono in effetti contraddittorie, e questa contraddizione deriva dal perchè, invece di considerare il mondo e la materia come obbietti sensibili, li si considerano come obbietti in se: la contraddizione svanisce quando li si ravvisano come dee farsi, perocchè allora la tesi e l'antitesi sembrano egualmente false. Tutto il contrario è nelle due ultime antinomie: vi si riguardano come contraddittorie le cose che ponno accordarsi, e basta, per toglier queste antinomie, il dimostrar che la contraddizione non è che apparente e che la tesi e l'antitesi veramente si conciliano. Nelle prime come nelle ultime la parte della Critica si è di mostrar che l'oggetto per lo quale lottano l'antitesi e la tesi non è che un'apparenza, una illusione, e

che in ultima analisi la disputa non cade su nulla.

Tali sono le famose antinomie di Kant. Dopo averle esposte con un'esattezza scrupolosa, io non voglio lasciarle passare senza spiegarmi in poche parole sul valore di questa teoria tanto vantata, e di cui voi avete potuto ammirare, anche in quest'analisi, l'ingegnosa e savia costruzione.

Diciamolo dunque: Kant ha commesso un grave errore credendo che tutte le quistioni ch'egli eleva nelle antinomie suppongano per esser risolute l'impiego dello stesso processo, il ragionamento. Ve ne sono certamente di quelle che non ponno esser risolute altrimenti; ed in questo caso, si concepisce che soluzioni dello stesso genere, due ragionamenti sembrano egualmente concludenti e sembrano stabilire con una egual forza e la tesi e l'antitesi: ciò è possibile, e non rimane che ad esaminare se nel fatto è così, e se veramente avvi antinomie. Ma, fra le quistioni agitate da Kant ve ne sono di quelle che si decidono con un processo diverso dal ragionamento, per modo che in riguardo a simili quistioni l'antinomia non è affatto possibile.

Ravvicinate, per esempio, le quistioni elevate nella prima antinomia con quelle che compongono la terza, e vedete se tutte queste quistioni sono del medesimo ordine. Nella prima antinomia si tratta di sapere se il mondo è eterno o se esso si ebbe un principio, se ha de'limiti nello spazio o è infinito;

son queste delle quistioni che il ragionamento soltanto può risolvere. Ma è col mezzo del ragionamento che si giungerà a risolver la quistione compresa nella terza antinomia, se avvi qualche parte nel mondo della libertà, o se tutto siegua ciecamente le leggi delle natura? Domandar se avvi nel mondo libertà, è lo stesso che dimandar se io ch'esisto nel mondo, sono un essere libero, dotato di una causalità che mi ê propria, o se non fo che ubbidire ad una fatalità irresistibile. Ora in qual modo posso io rispondere a questa dimanda? forse col ragionamento? No, ma con la testimonianza della coscienza, con l'aiuto della percezione immediata che noi abbiamo di noi stessi. Io ho la coscienza di poter resistere alle forze estranee alla mia. Che cosa ponno tutti gli argomenti del mondo contro un fatto? Essi non mi proveranno che non sono libero, quando io mi sento libero, quando, per sentirmi libero, non ho bisogno di fare un ragionamento, e che mi basta di aver coscienza di mestesso. Se così è, l' antinomia posta da Kant, svanisce: non si può supporre che lo spirito trova due ragionamenti egualmente concludenti l'uno a favore e l'altro contro la libertà, perocchè il ragionamento quivi non è messo nè pro, nè contra. Supponete d'altra parte che il ragionamento possa dimostrar la libertà: che cosa sarà questa libertà in tal modo ottenuta? Qualche cosa che non è unita

a noi stessi che per un legame puramente logico, una libertà che non cade sotto la coscienza e di cui noi non ne abbiamo il sentimento; ora, è questa la nostra libertà? Avvi ancora dippiù: è anche impossibile il supporre senza paralogismo un ragionamento che stabilisca la nostra libertà; perocchè affinchè la nostra libertà fosse nella conclusione, sarebbe d'uopo per lo meno che l'idea generale di libertà fosse nelle premesse. Ora, donde sarebbe venuta questa idea generale di libertà? Kant non può ricorrere alla coscienza senza ruinar le fondamenta istesse della sua intrapresa. E non pertanto da quale altra sorgente se non che dalla coscienza può venirci la nostra prima idea di libertà? Laonde Kant, volendo dedurre da un sillogismo la conoscenza della nostra libertà, non solamente che non giunge ad una libertà che ci è estranea e che non è quella della coscienza, ma è vero anche il dire che con ciò non giunge ad alcuna specie di libertà, e che il suo sillogismo istesso è impossibile. L'errore che esso quivi commette è assolutamente lo stesso che quello per noi rilevato a proposito de' parologismi della psicologia: esso deriva dal perchè si forma della coscienza un'idea in tutto falsa. Infatti, perchè si rifiuta alla coscienza il dritto di stabilire la nostra libertà? Ciò è appunto perchè, secondo lui, la coscienza altro non comprende che l'empirico ed il fenomenale, che in tal modo essa può bene attestare i no-

stri atti come fenomeni, ma non la causa volontaria e libera che li produce; e fa della libertà qualche cosa di trascendentale e d'incomprensibile pel senso intimo. Ma per confutare una somigliante psicologia, ci basta il ripetere ciò che abbiamo detto più innanzi. L'errore essendo lo stesso, la stessa debb'esser pure la confutazione. Limitiamoci adunque a rammentar brevemente i due punti seguenti: 1° Dal perchè la coscienza è sottoposta a certe condizioni empiriche, ossia dal perchè essa non sarebbe affatto se certi fenomeni non si producessero, non siegue ch'essa non comprenda anche la causa di questi fenomeni: essa la comprende, e con ciò si colloca non al di fuori, ma al di sopra dell'esperienza, al di sopra del flusso e del riflusso de'fenomeni. 2° Dimandar che la nostra libertà o la nostra causalità personale non sia data indipendentemente dagli atti pei quali essa si manifesta, è lo stesso che dimandare una cosa impossibile: l'io sostanza è niente senza le sue modificazioni, come l'io causa é niente senza i suoi atti, o non è che un'astrazione. Kant ponendo al suo modo la quistione della libertà, non fa che seguire una chimera: s'egli avesse veduto che la conoscenza degli atti che noi produciamo e quella di nostra causalità sono primitivamente svolte nella coscienza, e che non sono separate che per lo sforzo di un'astrazione ulteriore, non avrebbe avuto bisogno di ricorrere al ragionamento per ottenere

la libertà, e non avrebbe messa l'ipotesi di un'antinomia logica in luogo di una certezza intuitiva ed immediata.

La quistione della libertà non è la sola in cui Kant ha avuto il torto di fare intervenire il ragionamento. Prendete le due quistioni comprese nella tesi e nell'antitesi della seconda antinomia. Si domanda se nel mondo esiste qualche cosa di semplice; ma siccome sonovi nel mondo due sorte di esseri, i corpi e gli spiriti, la quistione è doppia: si tratta di sapere da una parte se i corpi sono composti di parti semplici, indecomponibili esse stesse, e, d'altra parte, se l'anima è una sostanza semplice e se per consegnenza essa può sopravvivere alla decomposizione della materia. Ora, di queste due quistioni, supponendo che la prima cada sotto il ragionamento, è per lo meno certo che la seconda può esser risoluta direttamente ed immediatamente dalla testimonianza della coscienza, che nell' unità ed identità dell'io, ci attesta la semplicità dell'essere che noi siamo, com'essa ci attesta la nostra libertà. Kant si ebbe il torto di credere che due quistioni suppongono un solo e medesimo processo, e se quivi vi ha un'antinomia possibile, non è che in rispetto alla materia.

Rimane la quistione contenuta nella quarta antinomia, la quistione dell'essere necessario. Ora è forse col ragionamento che si giunge alla idea del-

l'essere necessario? È chiaro che quivi non può esser quistione dell' appercezione della coscienza, perocchè più non si tratta di noi stessi. Ma il processo che ci fornisce l' idea dell'essere necessario si è forse un sillogismo, o un processo assai diverso, un processo che quantunque razionale, è tutt'altra cosa che il ragionamento, che non suppone nè premesse, nè conclusione cavata per via deduttiva? Descartes vide assai bene che tostochè la coscienza ci mostra che noi siamo degli esseri imperfetti, noi concepiamo un essere perfetto; al modo istesso tostochè l'esperienza ci mostra qualche cosa di contingente, qualche cosa che non saprebbe bastare a sestessa, la nostra ragione concepisce qualche cosa di necessario, un essere ch'esiste da per se e che non ne suppone alcun altro. L'esperienza ci serve per punto di partenza; ma dato una volta questo punto, allora immediatamente, senz'appoggiarci ad alcuna proposizione maggiore, senza passare per alcuno intermezzo logico, e però senza fare alcun sillogismo, noi concepiamo un essere necessario, un essere esistente di una esistenza assoluta. Senza dubbio noi non possiamo concepire quest'essere se non che quando l'esperienza ci ha mostrata qualche cosa di contingente; ma noi lo concepiamo come indipendente da ogni cosa contingente, e come immutabile ed eterno in mezzo alla successione ed al cangiamento; perocchè ripu-

gna che ciò ch'è il principio del contingente sia esso stesso contingente. Ora, se è vero che noi non altrimenti ci eleviamo all'idea dell' essere necessario che col ragionamento, su questo punto ancora non avvi antinomia possibile, e non può quivi elevarsi alcun dubbio che non riguardi pure la legittimità stessa della facoltà di conoscere, quistione tutta diversa e che ci siamo riservati di trattare.

Da ciò che si è detto siegue, che di tutte le quistioni elevate nelle antinomie non ve ne ha che tre nelle quali interviene il ragionamento, e queste sono le due quistioni comprese nella prima antinomia, quelle dell'eternità e dell'infinità del mondo, e l'una delle due quistioni comprese nella seconda quella della divisibilità della materia. Su queste tre quistioni lo spirito può trovarsi collocato tra ragionamenti che si combattono, e quivi non si tratta di sapere se i ragionamenti opposti sieno infatti egualmente concludenti, e se vi sia antinomia : ma in quanto a tutte le altre quistioni, l' antinomia evidentemente è chimerica, ed una psicologia più profonda fa vedere ch' essa non è neanche possibile.

Osserviamo, o Signori, che, come per beneficio della divina Provvidenza è precisamente nelle quistioni le quali meno interessano l' umanità che il ragionamento ha il suo posto, e che il dubbio a causa dello stesso poscia si dilegua; ma per quelle

che riguardano la nostra destinazione « la Provvidenza (come Kant istesso ha scritto in alcuni luoghi) non ha voluto ch'esse potessero dipendere dalla sottigliezza de'ragionamenti ingegnosi; essa per contrario le ha abbandonate al senso comune che quando non si lascia sviare da una falsa scienza, mai non manca menarci drittamente al vero ed all'utile. » Ora è forse tanto importante per l'uomo il sapere se il mondo è eterno o se si ebbe un principio, se questo mondo ha o non ha de'limiti nello spazio, se la materia è o non è divisibile all'infinito, quanto il sapere, se l'io è una sostanza semplice che a questo titolo può sopravvivere al corpo, se noi siamo esseri liberi, dotati di un'attività che ci è propria, e di cui possiamo esser risponsabili o se come le cose della natura, noi non facciamo che ubbidire ad una fatalità irresistibile, se avvi un essere necessario, principio del mondo, o se il mondo basta a sestesso? Per certo tra queste due quistioni avvi una gran differenza: le une soprattutto interessano la speculazione, esse sono specialmente agitate nel recinto delle scuole alte, e dagli spiriti metafisici; ma le altre ci riguardano più da vicino. Che il mondo sia eterno o ch'esso abbia incominciato, che abbia de' limiti nello spazio o che sia infinito, a rigore, il mondo morale non n'è turbuto; ma sopprimete la libertà, Dio e la semplicità dell'anima, che cosa allora significa la parola

virtù, e che cosa addivengono la dignità e le speranze dell'uomo? Laonde quando anche sulle prime quistioni noi non potessimo fermarci ad una soluzione definitiva, non è forse molto che la metafisica, come il senso comune, checchè ne dica Kant, possa rispondere alle seconde con certezza?

Voi vedete a che si riduce la teoria delle antinomie: io non aggiungerei che alcune parole sulla soluzione che Kant dà di queste antinomie. Come la dialettica trascendentale pretend' essa risolvere le due prime? mostrando che nella tesi e nell'antitesi, lo spirito è ingannato da una illusione. Ma Kant ha forse provato che l'illusione ch'egli suppone non è essa stessa chimerica? Io vi ho mostrato quanto sono artificiali questi paralogismi psicologici. Ora vengo a farvi conoscere, che le ultime antinomie non sono neanche possibili. Kant pretende che la libertà e l'essere necessario essendo degli obbietti che sfuggono alle leggi della intuizione sensibile, ci è impossibile il negarle o l'affermarle. Questa opinione è confutata da tutto ciò che precede: noi ci crediamo in dritto di affermare la nostra libertà, perocchè essa ci è data nella stessa appercezione primitiva ed immediata dell'io stesso, e d'affermar Dio senza niun sillogismo buono o cattivo, in virtù dell'applicazione diretta ed irresistibile della nostra facoltà di conoscere. Noi dunque ci mettiamo dalla parte del

dommatismo, non solo perchè avvi per esso un interesse pratico, che, come dice Kant, gli concilia tutti gli uomini sensati, ma perchè, almeno sui punti per noi percorsi, esso non può attaccarsi, e l'empirismo che Kant gli oppone, sotto aspetto di saggezza e di moderazione, nasconde molte stravaganze. In verità dir che noi non possiamo affermare Dio e la libertà, e che non abbiamo il dritto di negarli, ciò è lo stesso che fare una concessione insufficiente. No, noi non abbiamo il dritto di negarli, ed abbiam quello di affermarli: contrastar questo dritto è lo stesso che mettere in dubbio la facoltà istessa di conoscere, lo che ci mena drittamente allo scetticismo assoluto, come lo si vedrà appresso. Noi ritorneremo su questo stesso argomento a tempo opportuno: veniamo intanto all'ultima divisione delle idee della ragion pura, alla teologia.

Se le idee si allontanano dalla realtà sensibile, qualche cosa ancora se ne allontana dippiù, se pure è possibile, e ciò è appunto l'ideale. Gli esempii vi faran comprendere la differenza dell'ideale e delle idee: la perfezione è un idea, l'umanità in tutta la sua perfezione è un ideale; la virtù e la saggezza umana in ogni loro purezza sono delle idee, il saggio degli stoici è un ideale. Adunque l'ideale è l'esistenza intellettuale di una cosa che non ha altri caratteri se non che i caratteri stessi determinati

*

dall'idea. L'idea in tal modo individualizzata, per così dire, serve di regola alle nostre azioni; essa è come un modello cui noi possiamo più o meno avvicinarci, e da cui restiamo sempre infinitamente lontani. « Noi, per esempio, paragoniamo la nostra « condotta a quella del savio ch' esiste in noi. Cia« scuno di noi si giudica, si corregge su questo « ideale, senza che intanto potesse raggiungere il « suo perfezionamento. Ma quantunque a quest'i« deali non accordassimo alcuna realtà obbiettiva, « pure non debbono riguardarsi come chimere. « Essi forniscono un'unità di misura alla ragione « che abbisogna di concepir ciò ch'è perfetto in o« gni specie, per potere apprezzare e misurare i « gradi dell'imperfezione. Ma vogliam noi effettuar « l'ideale nell'esperienza? noi non vi possiamo per« venire, ed oltracciò questa è un'intrapresa insen« sata e poco edificante; perocchè l'imperfezione « della nostra natura, che tuttogiorno ismentisce « la perfezione della idea, rende ogn'illusione im« possibile, e con ciò fa rassomigliare ad una fin« zione il bene stesso ch' è nell'idea. »

L'ideale per eccellenza è quello della Divinità: ecco come esso si forma. Per determinar perfettamente ciò che una cosa è, fa d'uopo concepir l'insieme di tutti gli attributi che ponno convenirle, e toglier quindi da questo insieme quelli che non le convengono per giungere a quelli che realmente

le appartengono, lo che non è altro che un ragionamento disgiuntivo, la cui maggiore è un'idea della ragione. La totalità assoluta degli attributi possibili delle cose è la pienezza della realtà. « Le « diversità delle cose non sono che le maniere di- « verse di limitar quest' idea della realtà suprema « ch'è il loro *substratum* comune, del pari che tut- « te le figure non ponno essere che maniere diver- « se di limitare lo spazio infinito. » Ora, l'obbietto nel quale la ragione colloca tutta questa realtà è il suo ideale. Esso si chiama anche l'essere primitivo (*ens originarium*); ed in quantocchè non avvi alcuno al di sopra di lui, è l'essere supremo (*ens summum*), ed è come l'essere degli esseri (*ens entium*) in quantochè è la condizione di ogni esistenza. Se noi concepiamo questo ideale come una sostanza, questa sostanza sarà una, semplice, sufficiente a tutto, eterna, etc. ossia Dio, e noi avremo una teologia.

Ma la ragione non s'illude sul valore di questo ideale; essa non oserebbe ammettere come un essere reale una semplice creazione del suo pensiere, e la dialettica facilmente dissipa l'illusione delle pretese prove dell'esistenza di Dio.

Non vi sono che tre specie di argomenti possibili per la ragione speculativa affinchè dimostrasse l'esistenza di Dio: Kant gli appella *fisico-teologici, cosmologici ed ontologici*.

I due primi partono dall'esperienza: nella prova *fisico-teologica*, si esamina l'ordine e la bellezza del mondo, ed è appunto per ispiegar questo ordine e questa bellezza che si stabilisce l'esistenza di Dio: nella prova *cosmologica* non fa mestieri il ricercar l'armonia che ci rivela l'esperienza: basta che l'esperienza ci attesti una esistenza contingente qualunque, perchè noi passassimo da questa esistenza contingente all'esistenza di qualche cosa assolutamente necessaria; da ultimo, nella terza prova, nella prova *ontologica*, si fa astrazione da ogni esperienza, e si conchiude dall'idea dell'essere perfetto alla sua esistenza.

Kant comincia dalla discussione della prova ontologica; perocchè è appunto su questa prova che, secondo lui, si appoggiano le due altre.

La prova di che quivi si tratta non è altro che l'argomento di santo Anzelmo, che con Descartes riapparve nella filosofia moderna, ed a cui Leibnitz ha data l'ultima sua forma. Ed è appunto sotto questa forma leibniziana che Kant l'espone e prende a confutarlo: l'essere perfetto contiene ogni realtà, e si concede che quest'essere è possibile, ossia ch'esso non implica contraddizione. Ora, in ogni realtà è compresa l'esistenza. Avvi adunque una cosa possibile nel concetto di cui è compresa l'esistenza. Adunque se questa cosa è soppressa, l'è anche la possibilità istessa della cosa, lo che è

contraddittorio con quello che precede. A voi è noto l'argomento di Leibnitz, cioè: che Dio è, se egli è possibile, perocchè la sua possibilità, ossia la sua essenza istessa porta seco la sua esistenza, e che in tal modo l'ammetterlo come possibile e il non ammetterlo al tempo stesso com'esistente, è contraddittorio.

Ecco intanto il modo onde Kant attacca quest'argomento.

Primamente fa d'uopo distinguere la necessità logica o quella che lega un attributo ad un soggetto dalla necessità reale delle cose, e non conchiuder la seconda dalla prima. Quando io dico: Il triangolo è una figura che ha tre angoli, io indico un rapporto necessario, e tale, che dato una volta il soggetto, l'attributo inevitabilmente vi si lega. Ma s'è contraddittorio il supporre un triangolo sopprimendo col pensiere i tre angoli, non l'è alcerto nel fare iscomparire il triangolo al tempo stesso che i tre angoli. Del pari s'è contraddittorio il negare l'onnipotenza, allorqnando si suppone Dio, non l'è nel sopprimere in un colpo Dio e l'onnipotenza: scomparendo quivi l'attributo ed il soggetto, non avvi più contraddizione possibile. Si dirà forse che avvi tal soggetto che non può esser soppresso e che per conseguenza dee restare? Ciò vale lo stesso che dire che avvi un soggetto assolutamente necessario. Ora è questa appunto la proposizione istessa

di cui si contrasta la legittimità e che bisogna stabilire.

Kant insiste a mostrare che non può esservi contraddizione nella negazione dell'esistenza di Dio. Allorquando noi diciamo di una data cosa che riguardiamo come possibile che questa cosa esiste, quale specie di proposizione facciamo? Si è questa una proposizione analitica od una proposizione sintetica? Se è una proposizione analitica, in affermando l'esistenza della cosa, noi nulla aggiungiamo all'idea che ne abbiamo, e per conseguenza non affermiamo quest'esistenza che perchè essa digià è nell'idea che noi abbiamo della cosa stessa, locchè non è che una ripetizione, e non prova affatto che la cosa di che si tratta esiste, quando anche essa digià non è data com'esistente. Per contrario diciamo che la proposizione che afferma l'esistenza di una cosa è sintetica? ma allora non avvi alcuna contraddizione nel sopprimere il predicato dell'esistenza; perocchè le proposizioni analitiche sono le sole, secondo Kant, nelle quali implica contraddizione il negare il predicato supposto una volta il soggetto, ed è precisamente a questo segno che le si riconoscono. Laonde è contraddittorio il supporre un triangolo, se col pensiere se ne sopprimono i tre angoli, il supporre Dio se si nega l'onnipotenza, perocchè queste proposizioni: il triangolo è una figura che ha tre angoli, Dio è

onnipotente, sono proposizioni analitiche. Ma se la proposizione che afferma l'esistenza di Dio è una proposizione sintetica, come potrebbe implicar contraddizione il supporre la non esistenza di Dio? La contraddizione non sarebbe possibile se la proposizione fosse analitica, e la proposizione non può essere analitica che a condizione di provar nulla.

Da ultimo in qual modo dal perchè un essere è concepito come perfetto possiamo noi conchiudere ch'esso esiste, se l'esistenza istessa non è un attributo, un predicato che determina l'idea del soggetto? Ora, l'esistenza non può riguardarsi come un attributo, la cui idea aggiungendosi a quella che abbiamo della cosa di che si tratta, la svolge la completa, la determina. Quando io dico: Dio è onnipotente, l'attributo, onnipotente, determina l'idea di Dio; ma che io concepisco Dio come semplicemente possibile o come reale, l'idea non rimane l'istessa ne' due casi; adunque è vero il dire che quivi il reale non contiene nulla dippiù che il possibile; se fosse altrimenti, l'idea che noi abbiamo di una cosa non sarebbe compiuta in quantochè noi non la concepiamo che come possibile. Siegue da ciò che se io concepisco un essere come l'essere perfetto, io ho un bel tormentar l'idea di quest'essere per farne escire la sua esistenza; la quistione di sapere s'esso esiste o no, sempre rimane, e

non è dal concetto stesso dell'obbietto concepito come possibile che noi ricaveremo il concetto della sua realtà. Adunque noi siamo obbligati di escir dal nostro concetto di un oggetto, perchè accordassimo l'esistenza a quest'oggetto. Questa conclusione, se è giusta, rovescia l'argomento ontologico, perocchè quest'argomento pretende precisamente di conchiuder dall' idea dell'essere perfetto concepito come possibile la sua realtà. « In tal modo, dice Kant, « ci volea ancor molto perchè Leibnitz avesse fatto « quello di che egli si lusingava, e che fosse pervenuto a conoscere *a priori* la possibilità di un essere ideale sì elevato. In questa celebre prova « ontologica (*cartesiana*) dell'esistenza di un essere « supremo, ogni lavoro è perduto, ed un uomo « non accrescerà le sue conoscenze con delle semplici idee più di quello che un negoziante non « aumenterà la sua fortuna aggiungendo alcuni « zeri allo stato della sua cassa. »

Ma, se l'argomento esaminato non prova niente e non istabilisce l'esistenza reale di Dio, può almeno sperarsi, seguendo un'altra via, di giungersi a questa esistenza? No, secondo Kant, ed egli quivi ritorna alla difficoltà, che la dialettica trascendentale oppone alla conoscenza umana. L'esistenza di Dio o dell'essere perfetto essendo fuori le condizioni dell'esperienza, non abbiam noi nè il dritto di negarla nè di affermarla: supporla, è un

fare una supposizione che può essere utile, necessaria ancora allo svolgimento ed alla perfezione dell'intelligenza, ma che d'altra parte nulla può giustificare, almeno nelle condizioni attuali cui noi siamo sottoposti. Noi risponderemo altrove a quest' argomento generale cavato dalla dialettica trascendentale. Esso non contien nulla di uuovo; è quello stesso che noi abbiamo trovato e contro la realtà obbiettiva del tempo e dello spazio e contro quella dell'esistenza personale. Kant vi ritornerà in più riprese e noi debitamente vi risponderemo in luogo opportuno. Ma ciò che c' importa di venir quivi disaminando senza dilazione, sono gli argomenti diretti e positivi che Kant oppone alla prova ontologica, alla prova cartesiana, come fu esposta da Leibnitz. Secondo noi, questi argomenti sono alla lor volta assai forti ed assai deboli. Sotto un certo punto di veduta, lungi dal contraddirli, noi li fortificheremo; sotto un altro punto di veduta, noi ci adopreremo a provare che essi nulla valgono.

La prova cartesiana com'è presentatata da Leibnitz, è questa; io cito testualmente il sillogismo esposto da Leibnitz istesso in una lettera a Bierling:

Ens ex cuius essentia sequitur existentia, si est possibile, id est: si habet essentiam, existit. Est axioma identicum demostratione non indigens.

Atqui Deus est ens ex cuius essentia sequitur ipsius existentia. Est definitio. Ergo Deus, si est possibilis, existit (per ipsius conceptus necessitatem).

Lo che significa, come l'ho detto più innanzi, che Dio è, s'egli è possibile, perocchè la sua possibilità, ossia la sua essenza istessa, porta la sua esistenza, e vi sarebbe contraddizione nel riconoscer questa essenza negandole la esistenza. Tale è l'argomento di Leibnitz, ed è questo istesso che Kant espone in un ordine ed in termini che poco differiscono dal sillogismo originale.

Questo sillogismo è della regolarità piu perfetta. O non vi è più logica, o la conclusione è dimostrata. Ma, di qual natura è questa conclusione? Secondo le leggi della logica, essa debb'esser conforme al carattere della maggiore e della minore riunite, cioè alle premesse. Esaminiamo queste premesse. La maggiore, Leibnitz ne conviene è un assioma identico (*axioma identicum*) è una proposizione generale ed astratta. L'esistenza e l'essenza che vi si contengono vi sono prese al punto di veduta veramente astratto e logico. Quanto alla minore, essa contiene una definizione generale di Dio, in cui la esistenza di quest' essere è considerata ancora da un punto di veduta logico, e non come qualche cosa di reale, perocchè è questa realtà istessa che trattasi di ottener nella

conclusione e che supporla nella minore sarebbe lo stesso che fare una petizione di principio. Se dunque la maggiore ha un carattere astratto, e la minore non toglie affatto questo carattere, di qual natura debb'esser la conclusione? Necessariamente una conclusione astratta in cui l'esistenza è presa astrattamente come nelle premesse. Dalla combinazione di due premesse astratte non può escirne che un'astrazione. Adunque il solligismo è buono in sestesso, ma esso non ha e non può avere che un valore sillogistico. L'esistenza che dà questo sillogismo non può essere che l'esistenza in generale, allo stato astratto, ossia senza realtà vera.

Adunqne Leibnitz ha perfezionato il sillogismo cartesiano,se pure Descartes ha voluto fare un sillogismo; ma senza fortificar la prova cartesiana, egli l'ha compromessa. In logica l'argomento può avere l'autorità di un sillogismo irreprensibile, ma esso manca del carattere obbiettivo e reale cui esso aspira. Laonde Kant lo riguarda come assai poco naturale, e come una innovazione dello spirito scolastico che non può soddisfare il senso comune.

Ma se la prova combattuta da Kant, e di cui noi abbiam mostrato il vizio radicale, appartiene a Descartes, se Leibnitz l'ha presa da Descartes per isvolgerla a suo modo, non bisogna però dimenticare ch'essa non è la sola in Descartes, e che non è neanche la prima ch'egli abbia presentata. Nel

Discorso del metodo e nella *Terza Meditazione*, non è questa prova ch'egli invoca; sibbene è un'altra che io ricorderò; ed in quanto a quella di cui qui si tratta è nella *Quinta Meditazione* soltanto che la s'incontra.

Sonovi in Descartes tre prove dell'esistenza di Dio. Ecco la prima: Nel tempo stesso ch'io mi appercepisco come un essere imperfetto, io ho l'idea di un essere perfetto, e sono obbligato a riconoscere che questa idea è stata in me messa da un essere ch'è in fatti perfetto, e che possiede tutte le perfezioni di cui io ho qualche idea, ossia ch'è Dio. La seconda prova è questa: Io non esisto da per mestesso, perocchè io avrei dato a mestesso tutte le perfezioni di cui ho l'idea: io dunque esisto per altri, e quest'essere per lo quale io esisto è un essere perfettissimo, altrimenti potrei applicargli il medesimo ragionamento che io applico a mestesso. Da ultimo ecco la terza prova: Io ho l'idea di un essere perfetto. Ora, l'esistenza è compresa nella idea di un essere perfetto così chiaramente come nell'idea di un triangolo è compresa questa proprietà per la quale i tre angoli di un triangolo sono uguali a due retti. Dunque Dio esiste.

Di queste tre prove la seconda si lega alla prima, ma la terza ne differisce, ed è appunto quella sola che Leibnitz ha preso a svolgere ed a perfe-

zionare. Ciò non pertanto, a dati sicuri, non è questa la pruova più convincente. Quella che conclude dall' idea dell'essere imperfetto alla esistenza di un essere perfetto è la prova cartesiana per eccellenza. Guardateci attentamente: quella è il fondamento delle due altre, essa n'è il fondamento logico e soprattutto n'è il fondamento psicologico, l'antecedente reale nello spirito dell'uomo e nell'ordine della conoscenza; perocchè essa appunto è quella che fornisce l'idea dell'essere perfetto. Esaminiamo dunque il carattere di questo argomento. Noi sosteniamo ch'esso non è un sillogismo, ma un semplice entimema irreducibile ad un sillogismo, e che il sillogismo che potrebbe formarsi su questo entimema non sarebbe che un argomento artificiale senza alcuna forza, appunto come il *cogito ergo sum* è un entimema che non si risolve in un sillogismo senza distruggerlo.

Coloro che del *cogito ergo sum* han fatto un ragionamento, un sillogismo, han dovuto procedere a questo modo: tutto ciò che pensa esiste; ora, io penso, dunque esisto. Vi sono due difetti in questo argomento. 1° Esso racchiude un circolo vizioso. Ed infatti la difficoltà sta nel conchiudere dal pensiere all'essere, perocchè son queste due cose diverse in sestesse. Ora questa conclusione da una cosa diversa ad nna cosa diversa non addivien

più legittima quando, senz'altra prova, invece di particolareggiare si generalizza per finire col particolareggiare. La maggiore, la proposizione generale: tutto ciò che pensa esiste, contiene pure la conclusione particolare; ma essa non la legittima, perocchè essa stessa abbisogna di esser legittimata. Il legame che unisce il pensiero all'essere nella maggiore è precisamente il nodo della quistione. La maggiore lo contiene, essa non lo risolve affatto. Adunque dopo il ragionamento si è al punto istesso in cui erasi prima: e però con ragione quest'argomento si è paragonato a quest'altro: *lucet, atqui lucet, ergo lucet.* 2° Non solo questo sillogismo è un circolo vizioso, esso inoltre ha l'immenso inconveniente, se fosse legittimo, di dare all'esistenza personale un carattere logico. Ed infatti sendo la maggiore puramente generale ed astratta, non può dare che una conseguenza che partecipa della sua natura, quand'anche la minore contenesse un elemento particolare. A nome del principio astratto: tutto ciò che pensa esiste, a rigore il mio pensiero avrebbe anche un soggetto, una sostanza, perchè ogni pensiero suppone una sostanza; ma questa sostanza, data dal ragionamento e non dalla coscienza, sarebbe una sostanza in generale, una sostanza indeterminata, una specie di entità logica. Ecco a che si riduce il ragionamento, la forma sillogistica. Ma si può provare con

Descartes alla mano (1), che Descartes non ha voluto fare un sillogismo, e che la sua prova non si appoggia sur una maggiore ipotetica in sestessa, ed inoltre, puramente logica ed astratta. Questa non è la formola: tutto ciò che pensa esiste, o per elevarci alla formola più semplice e più generale: ogni fenomeno suppone una sostanza, non è questa formola che primitivamente fonda l'esistenza personale, il me soggetto del mio pensiere: no, per contrario, è il fatto di coscienza, ossia l'appercezione diretta del pensiero, e l'appereezione , se così si vuole, indiretta ma reale anche del me, del soggetto del mio pensiero, che svolto a poco a poco dalla riflessione, ha prodotta la formola generale: ogni fenomeno suppone un soggetto, tutto ciò che pensa esiste. La ragione, ben diversa dal ragionamento, non iscuopre il me reale e vivente al pallido lume di una formola astratta; essa invece lo concepisce con la virtù e la forza sintetica che sono in essa, non appena il fenomeno del pensiero è suggerito dall'esperienza. Il concepimento primitivo della ragione non precede il fenomeno della coscienza, nè il fenomeno della coscienza precede il concepimento della ragione: entrambi sono contemporanei nell'unità del fatto primitivo di co-

(1) Vedete i *Frammenti filosofici*, 3.ª edizione t. 1.° p. 334.

scienza. Ed il concepimento della ragione non è già un ragionamento, perocchè su di qual cosa mai questo ragionamento si appoggerebbe? Ove la ragione cercherebbe il suo principio, la sua maggiore? Ogni maggiore, qualunque essa si sia, avrà, lo ripeto, il doppio difetto di supporre ciò ch'essa vuol provare, e di non dare che un'entità logica. No, quivi non vi è maggiore, come profondamente lo dice Descartes a Gassendi: voi cominciate dall'imputarmi delle maggiori false per avere il contento di confutarle. Niuna maggiore può riempire l'abisso che divide il pensiero dall'essere, il fenomeno dalla sostanza, la qualità dal soggetto. È questa la ragione istessa, che con la sua propria forza, sorpassa questo abisso, il quale *rivela* (quivi il vocabolo è perfettamente proprio) il soggetto nascosto ma reale di ogni fenomeno, di ogni pensiero. O piuttosto quivi non vi è abisso, non ve ne ha che per la logica; nella realtà della coscienza, avvi distinzione, e non separazione: il pensiero è dato alla coscienza ed alla ragione nel soggetto, ed il soggetto loro è dato col pensiero. Parliamo meglio, parliamo con Descartes; primitivamente non avvi nè pensiere, nè soggetto, questo linguaggio è troppo astratto; esso è logico, non è psicologico; avvi da prima, avvi sempre un dato pensiere determinato che è mio, ed un soggetto determinato di questi pensieri ch'è l'io; il loro legame non è

un legame logico, ma un legame reale; notatelo, se così vi piace, con *l'ergo*, ciò non è che la figura ed il simulacro di un sillogismo, ma non un sillogismo, sibbene una concezione immediata che non si appoggia ad alcun principio, ad alcuno intermezzo, è l'appercezione vivente di un pensiere vivente in un me vivente. La scienza della vita dell'anima, la psicologia mette capo alla realtà, perocchè essa parte dalla realtà.

Ed è appunto in tal modo che la psicologia fornisce alla teologia naturale la prova ontologica dell'esistenza di Dio; e questa prova *a priori* è molto solida, quando la si prende nel suo vero punto di veduta, quando la si ristabilisce sulla sua vera base.

Noi abbiam veduto che Kant ben procede dalla prova ontologica presentata sotto la forma logica; ma i suoi argomenti non valgon nulla contro la vera prova cartesiana, la quale resiste a tutti gli argomenti, e per renderle tutta la sua forza, basta restituirle il suo carattere.

Quando io ho compresa la mia propria esistenza sotto il mio pensiero, io ho la coscienza od il concepimento d'un essere che realmente esiste, d'una sostanza che sono io stesso. Ma non mi fa mestieri di molto tempo, d'una lunga esperienza di me stesso per riconoscere l'infermità di questa sostanza nelle aberrazioni del pensiero che la costituisce. La sensazione che da principio sveglia il pensiero,

alcuna volta l'impedisce, l'oscura con la sua stessa vivacità o lo snerva col suo languore. La passione che spesso gli dà tanta energia, più spesso ancora l'accieca. Un picciol granello di sabbia (1) messo in un modo piuttosto che in un altro, una mosca che ronza, intorbida e distrae la più forte intelligenza. Ed in ciascuna notte il sonno sospendendo la memoria, estinguendo la coscienza, interrompe e sembra annientare la nostra esistenza, perocchè essa ci fa perdere ogni conoscenza, ossia ciò che la costituisce agli occhi nostri. Io sono, perchè io penso; io sono realmente, perchè io penso realmente; io dunque sono una sostanza che si conosce con una scienza più certa di tutte le altre, perocchè essa è la più immediata con la coscienza. Ma, questa sostanza che io sono e che io so di essere, io anche la so, e la sento finita e limitata in tutte le parti. Io la so e la sento imperfetta nell'evidente imperfezione del mio pensiero; ed è questo un fatto tanto certo quanto quello del sentimento dell'esistenza. Ma non è un fatto meno certo ancora che nel tempo stesso che io riconosco l'imperfezione del mio essere conosco un essere perfetto ch'è il principio del mio. Come la mia ragione concepisce l'essere sotto il pensiero, così questa stessa ragione, dacchè la mia esistenza imperfetta, limitata, finita e contingente l'è

---

(1) Pascal, *Pensieri.*

data, concepisce un essere perfetto, infinito, illimitato, necessario. Essa si eleva dall'imperfetto al perfetto, dal finito all'infinito, dal contingente al necessario con una forza che è in essa e che porta con se la sua autorità, senz'appoggiarsi ad alcuno estraneo principio, senza ricorrere ad alcuna maggiore. Quivi i due termini sono in contrasto assoluto, cioè il perfetto e l'imperfetto, il finito e l'infinito, il contingente ed il necessario in una sintesi che non è nè una induzione dell'esperienza, nè una deduzione del ragionamento. Quivi non avvi sillogismo; perocchè a raggiunger logicamente l'infinito, il perfetto, il necessario nella conclusione, su qual maggiore, su qual principio si appoggerebbe il solligismo? O questo principio digià conterrebbe l'infinito, ed il solligismo farebbe un cerchio; o non lo conterrebbe affatto, ed allora la conclusione sarebbe impossibile. Quivi non avvi astrazione. Come io non derivo da una sostanza imperfetta in generale, ma dall'essere imperfetto che io sono, per ciò stesso l'essere perfetto che io concepisco in opposizione al mio, non è un essere astratto; ma è un essere realmente esistente nella sua perfezione e nella sua infinità, come l'essere che io sono esiste realmente nella sua imperfezione e ne' suoi limiti. L'esistenza di quest'essere ha tutta la realtà del mio, perchè n'è il principio, come la sostanza del mio pensiero ha tutta la realtà del mio pensiero. Il prin-

cipio dell'io reale e vivente non è e non può essere un'entità logica; perocchè donde verrebbe la realtà dell'io, se il suo principio fosse un'astrazione? Ma i ragionamenti anche migliori a ciò non giungono che troppo tardi. Il fatto è che primitivamente la ragione dacch'essa concepisce l'imperfezione del mio essere, concepisce un essere perfetto. Ecco il fatto primitivo, maraviglioso, se così piace, ma incontrastabile. Poscia la riflessione ed il ragionamento se ne impadroniscono e lo producono nella scuola sotto un apparecchio di formole generali che hanno la loro legittimità fino a che questo fatto loro serve di fondamento, e quando vien tolto, cadono con esso. Non è questa formola generale: l'imperfetto suppone il perfetto, il finito suppone l'infinito, il contingente suppone il necessario, che logicamente applicata al me imperfetto, finito contingente, dà l'essere necessario, infinito, perfetto; ma è la concezione naturale dell'essere perfetto, principio del mio essere imperfetto, che la ragione dà sulle prime spontaneamente, e che quindi astratta e generalizzata, ingenera delle formole che la ragione accetta, perch'essa vi si riconosce e vi ritrova la sua azione primitiva e legittima. Queste formole sono eccellenti e vere; esse servono di principii al ragionamento ed alla logica, ma la loro radice è nell'energia naturale della ragione. La logica regni nella scuola, *illa se jactet*

in aula; ma la ragione appartiene all'umanità intiera: essa è la luce di ogni uomo nel suo entrare in questo mondo; essa è il tesoro de' poveri di spirito come delle più ricche intelligenze. L'ultimo degli uomini, nel sentimento della miseria inerente alla sua natura limitata, oscuramente e vagamente concepisce l'essere perfettissimo, e non può concepirlo senza sentirsi sollevato, senza provare il bisogno ed il desiderio di ritrovare e possedere, anche per un istante, la potenza e la dolcezza di questa contemplazione, concezione, nozione, idea, sentimento; perocchè a che valgon quivi le parole, quando non vi son parole per l'anima? La povera donna, di cui Fénelon invidiava la preghiera, non profferiva già parole dotte; essa invece piangeva in silenzio, tutta immersa nella contemplazione dell'essere perfetto ed infinito, testimonio invisibile e consolatore segreto delle sue miserie. Noi tutti rassomigliamo a questa povera donna. Concepire l'essere perfetto dal seno della nostra imperfezione, è già un perfezionamento, un presentimento sublime, una luce nella nostra notte, una sorgente viva nel nostro deserto, un brano di cielo nella prigione della vita. Tutte queste forti espressioni dipingono la scena interna di ciò che accade in tutte le anime, tanto in quella di Platone o di Leibnitz, quanto in quella dell'ultimo degli uomini che rialza l'uno, umilia l'altro, e li confonde nel sentimento della stessa na-

tura, della stessa miseria, della stessa grandezza. L'uomo è sempre nel filosofo; egli alla sua volta lo ispira e lo ritiene, ed incessatamente lo richiama al sentimento della realtá. Ed è appunto in tal modo che spetta alla psicologia di rischiarare e fecondar la logica. Essa le trasmette gli elementi viventi e reali che poscia la logica combina, svolge e dispone legittimamente, se essa non si allontana dalla psicologia. Se ne allontana forse, e presenta le sue formole generali, i suoi principii astratti, i suoi ragionamenti più regolari per fondare la realtà? Ebbene, essa vi soccombe, essa manca al suo scopo volendolo sorpassare, ed apre la porta allo scetticismo. Il sillogismo di Leibnitz, se nulla vi fosse dopo di lui e prima di lui, autorizzerebbe le obbiezzioni di Kant, ma queste obbiezioni svaniscono quando si rapporta l'argomento di Leibnitz alla sua sorgente, alla vera prova cartesiana, come le obbiezioni di Kant contro la realtà sostanziale dell'io svaniscono, tostochè si restituisce al *cogito ergo sum* il suo vero senso, ed invece di farne un ragionamento, gli si rende l'autorità irrefragabile d'una appercezione immediata e spontanea, di un fatto primitivo e permanente della coscienza.

L'argomento detto da Kant argomento *cosmologico* è quello che Leibnitz disse argomento *a contingentia mundi*. Kant lo presenta a questo modo: « Se alcuna cosa esiste, debbe anche esistere un

« essere assolutamente necessario: ora, l' *esiste*
« *qualche cosa*, non sarebbe altro che l'io stesso,
« dunque esiste un essere assolutamente necessa-
« rio. La minore contiene un dato sperimentale,
« e la maggiore conclude da un dato sperimentale
« in generale all' esistenza di qualche cosa neces-
« saria. In tal modo la prova parte dall' esperien-
« za, e però essa non è dello in tutto *a priori* od
« ontologica. » E sotto questo rapporto Kant rin-
viene questa pruova un poco più accessibile al
senso comune e meno scolastica della prima. Ma
questa differenza ch' egli mette tra le due prove,
deriva soltanto dal perchè egli ha considerata la
prova ontologica nella sua forma logica, e non già
nella sua forma psicologica, come Descartes aveala
da prima presentata. Ivi infatti eravi anche una
minore che contenea un dato sperimentale, cioè
l' imperfezione del mio essere, come quivi la mi-
nore è la contingenza del mio essere e quella del
mondo. Adunque le due minori hanno il medesimo
carattere, e nel fondo i due argomenti si rassomi-
gliano in modo che in esponendo il precedente, se-
condo il genio e non secondo la lettera del carte-
sianismo, noi digià abbiamo anche potuto esporre
questo. L' imperfezione del mio essere si lega inti-
mamente alla sua contingenza; noi talvolta abbiamo
il sentimento dell' una e dell' altra, e però noi con-
cepiamo nel tempo stesso l' essere perfetto e l' essere

necessario. Ma affrettiamoci ad aggiunger quello che Kant non ha sospettato, che non avvi più sillogismo nell'un caso e nell'altro, e che quivi il sillogismo è un paralogismo. Ed infatti la vera maggiore dell'argomento cosmologico debb'essere che ogni esistenza contingente non basta a sestessa, e suppone qualche cosa che necessariamente esiste. Ora, è chiaro che questa maggiore digià racchiude la conclusione. Quivi dunque non abbiamo un sillogismo, sibbene un puro entimema, come l'argomento ontologico e come il *cogito*, *ergo sum*.

Kant si spaventa di un essere necessario. « La « necessità assoluta, egli dice, che noi abbiamo « un bisogno sì indispensabile di riconoscere come « l' ultimo sostegno di tutte le cose, è il vero abis« so della ragione umana. L'eternità istessa, co« munque sublime ce la dipinga Haller, non « colpisce gli spiriti di tante vertigini; peroc« chè essa non fa che misurar la durata delle « cose, essa non le sostiene affatto. Non può al« lontanarsi e neanche sopportarsi questo pensiero « che un essere, che noi ci rappresentiamo come « il più elevato di tutti gli esseri possibili, possa « dire a sestesso: Io sono da ogni eternità; fuori « di me nulla esiste se non che per mia volontà; « ma *donde dunque sono io*? Quivi tutto scrolla « attorno a noi. »

Questo è linguaggio dell' immaginazione, non

della ragione. Certamente se l'immaginazione vuol rappresentarsi qualche cosa di necessario, essa nol può, come non può rappresentarsi l'infinito nè l'essere perfetto, neanche una sostanza qualunque. L'immaginazione non si rappresenta che le le grandezze e le forme, ossia i fenomeni finiti, limitati, imperfetti, contingenti. Se essa vuole andare al di là, debb' esser presa come da una vertigine. Ma la ragione è più forte dell'immaginazione: l'invisibile è il suo dominio; essa non immagina affatto, ma concepisce. Essa ha l'idea più precisa che si possa dell'essere necessario come dell'essere perfetto, come dell'essere istesso, oppure convien dire che noi non abbiamo alcuna idea precisa del contingente, dell'imperfetto e dei fenomeni. Noi conosciamo assai bene la contingenza del nostro essere, noi la conosciamo immediatamente; noi dunque concepiamo perfettamente il suo contrario, ossia un essere che ha in sestesso il principio della sua esistenza, mentre che il principio della nostra è altrove, che per conseguenza non può non essere, che basta a sestesso, perfetto nella sua essenza come è perfetto in tutti i suoi attributi. Noi non abbiamo bisogno che di rientrare in noi stessi per concepirvi Dio, e quivi anche la psicologia rischiara ai nostri sguardi l'ontologia e la teodicea.

Kant si trinciera nel suo argomento perpetuo.

Il principio che dal contingente conclude l'essere necessario non ha valore che nel mondo sensibile; fuori di esso, è questo un principio puramente regolatore della ragione che serve a compiere l'unità ch' essa cerca, e non le dà che un' ideale senza realtà : effettuare quest' ideale è una illusione dialettica. Ma in quale strana posizione mette Kant la ragione ed il principio che dal contingente conclude al necessario! Egli non gli concede un valore che nel mondo sensibile e nei limiti della esperienza ; ma questa concessione è una derisione, perocchè è troppo chiaro che nel mondo sensibile e ne' limiti dell' esperienza tutto è contingente, come tutto è imperfetto. Niente, assolutamente niente vi è o vi può essere necessario e perfetto. Racchiudervi il principio in quistione è lo stesso che negargli ogni applicazione; e quando, secondo la natura delle cose, esso esce dal mondo sensibile in cui tutto è contingente, per raggiungere il necessario ch' è il suo oggetto, allora non è che un principio regolatore che diverte ed inganna la nostra ragione con un' apparenza chimerica, scienza frivola e contraddittoria con sestessa, principio ch' è per noi come il cattivo genio che si burlava di Descartes, ragione pura che non ha delle ali che per islanciarsi nel vuoto, potenza dello spirito umano, che nel fondo non è che un' impotenza infermiccia, ideale insensato

che necessariamente e vanamente ci è dato, il cui fantasma è alla sua volta un enigma incomprensibile, ed un tormento senza ragione e senza fine.

Kant tratta con alquanta indulgenza l'ultima prova, la prova fisico-teologica che si cava dalla contemplazione dell'ordine del mondo. Ecco i principali punti di questa prova: 1° Nel mondo trovansi da per tutto i segni visibili di un ordine eseguito con la maggiore saviezza, con un disegno ed una varietà ammirabile di mezzi; 2° quest'ordine di fini è in tutto estraneo alle cose, e loro non appartiene essenzialmente; 3° adunque esistono una o più cause savie, e questa causa non è una natura che agisce ciecamente, ma una intelligenza che agisce con libertà; 4° l'unità di questa causa si conclude con certezza dall'unità de' rapporti reciproci di tutte le parti del mondo. « Quest'argomento, dice Kant, merita di esser sempre ricordato con rispetto. Esso è il più antico, « il più chiaro, e quello che meglio conviene alla ragione della maggior parte degli uomini. Esso vivifica lo studio della natura nel tempo stesso che sempre vi attinge nuove forze. Esso mena « a de' fini che l'osservazione per sestessa non avrebbe scoperti, ed estende le nostre conoscenze « attuali. . . . Adunque sarebbe lo stesso che volerci privare non solo di una consolazione, ma « tentare l'impossibile, il pretendere di toglier

« qualche cosa all' autorità di questa prova. La
« ragione di continuo elevata da argomenti sì po-
« tenti e che perpetuamente si accrescono, non
« può essere talmente abbassata dalle incertezze
« di una speculazione sottile ed astratta, ch'essa
« non debb' essere strappata ad ogni irresoluzione
« sofistica, come ad un sogno, alla vista delle
« maraviglie della natura e della maestosa strut-
« tura del mondo, per pervenire da grandezza in
« grandezza fino alla grendezza suprema. »

Voi vedete con qual rispetto Kant parla dell'argomento delle cause finali, e qual fiducia egli sembra di accordargli; ma egli non fa che una concessione non cavillando affatto sur una maniera di ragionare « che, com'egli dice, forse non sop-
« porterebbe la severità della critica trascenden-
« tale. » Ecco lo scettico che ripara ed obblia ciò ch'egli stesso diceva di questa *irresoluzione sofistica* cui dee toglierci lo spettacolo della natura. In quanto a noi, non temiamo la critita trascendentale più severa pel principio dell'argomento fisico-teologico, cioè pel principio delle cause finali; ma crediamo con Kant, che non bisogna esagerarne l'importanza. Kant dimostra assai bene che quest'argomemto che può esser detto *a posteriori*, abbisogna di esser completato dalle prove *a priori*. Ed infatti l'armonia de'fenomeni della natura prova soltanto un architetto del mondo. Si può, in

partendo dall'armonia del mondo, ammettere un architetto supremo, come faceano gli antichi, e negare nel tempo istesso ch'egli possa esser creatore. Queste sono due quistioni affatto diverse e che debbono risolversi con principii diversi. In secondo luogo, se noi non usciamo dall'argomento fisico-teologico, questa grandezza dell'operaio che concepiamo proporzionata alle sue opere, non è nulla di ben determinato, e l'esperienza, cioè la conoscenza che noi abbiamo del mondo, comunque estesa essa sia, mai non ci darà l'idea dell'onnipotente, della perfetta saggezza, dell'unità assoluta dell'autore supremo. Adunqne se in questo argomento si conclude all'esistenza necessaria di un creatore unico e perfetto, ciò è appunto perchè all'argomento fisico-teologico si uniscono gli argomenti cosmologici ed ontologici. « I teo« logi naturalisti hanno dunque il torto, dice « Kant con ragione, d'isdegnar le prove trascen« dentali e di considerarle con l'orgoglio de'fisici « illuminati, come la tela di ragno di oscuri investi« gatori. Perocchè se essi volessero esaminar loro « stessi, troverebbero che dopo di aver lungo tempo « camminato sul sentiero della natura e dell'espe« rienza, vedendosi sempre egualmente lontani dal« l'obbietto della loro ragione, essi abbandonereb« bero in un subito questo terreno e passando nel« la regione delle pure possibilità, o, sulle ale

« delle idee, essi spererebbero di raggiunger quel-
« lo che sfuggiva alla loro investigazione empi-
« rica. »

La critica trascendentale è terminata da una appendice sul vero e leggittimo uso delle idee della ragion pura. Noi darem fine a questa lezione troppo lunga con l'analisi più breve di questa appendice.

Tutto ciò che si fonda sulla natura delle nostre facoltà debb'essere appriopriato ad un fine e di accordo col loro uso legittimo. Adunque le idee della ragion pura debbono anche avere il loro buon uso. Ma quale esso è? Un uso puramente regolatore: esse servono a dirigire l'intendimento verso un certo scopo, ch'è la maggiore unità e la maggiore estensione possibile. Grazie alle Idee, tutte le nozioni che senza ciò rimarrebbero sparse e senza legame, convengono in un punto solo, ma questo punto non è che un centro immaginario, perocchè è messo fuori l'esperienza, ossia fuori i limiti della conoscenza umana. L'illusione consiste nel riguardar come reale questo centro immaginario. Nel tempo stesso questa illusione è inevitabile; perocchè avvi in noi un pendio naturale che ci spinge a superare i limiti dell'esperienza. Laonde, a dir vero, le idee nulla ci apprendono su i loro oggetti; esse sono semplici direzioni che la nostra facoltà di conoscere dee seguire nelle sue ricerche.

A meglio far comprendere il suo pensiero, Kant prende le idee psicologiche, cosmologiche e teologiche, ed indica l'uso particolare di ciascuna di esse. « Primamente in psicologia noi uniremo, in « in virtù di queste idee, tutt'i fenomeni, tutti gli « atti, tutte le potenze del nostro spirito, seguen« do il filo dell'esperienza interna, come se questo « spirito fosse una sostanza semplice, esistente con « una identità personale (almeno in questa vita) « in mezzo alla perpetua variazione di tutt'i suoi « stati interni e de' fenomeni corporali che ne so« no le condizioni esterne. In cosmologia, noi pro« seguiamo la ricerca delle condizioni de'fenome« ni naturali, interni ed esterni, come se questa « ricerca mai non dovesse aver termine, senza ne« gare con ciò che questi fenomeni non hanno fuo« ri di loro stessi le loro cause prime puramente « intelligibili, e che mai non potranno essere fisi« camente spiegate. Da ultimo in teologia, noi consi« dereremo tutt'i dati dell'esperienza come se que« sti dati formassero un' unità assoluta, ma sempre « ne' limiti del mondo sensibile, e nel tempo stesso « come se l'insieme di tutt' i fenomeni (il mondo « sensibile istesso) avesse un principio unico, che « bastasse a se stesso, e collocato fuori di questo « mondo, ossia una ragione suprema esistente da « per sestessa e creatrice. »

Tale è l'uso cui sono destinate le idee psicologi-

che, cosmologiche e teologiche. Vogliamo noi forse accordare una realtà obbiettiva a queste idee? Nulla ce lo impedisce; ma non basta per essere autorizzato ad ammettere una cosa di non trovarvi alcuno ostacolo; non basta che le idee non sieno contraddittorie perchè noi ne dovessimo riconoscere il valore obbiettivo. L'opinione che quivi Kant svolge con tanto compiacimento può riassumersi in queste poche parole: le idee trascendentali dell'io e di Dio non hanno valore che in riguardo all'esperienza ch'esse diriggono e che sistematizzano; ma non si può affermar la realtà stessa de'loro oggetti, perchè questa realtà sorpassa i limiti dell'esperienza. « Laonde, dice Kant, la ragion pura, che « da prima sembrava prometterci nientemeno che « l'estensione della conoscenza al di là de'limiti « dell'esperienza, se noi ben la comprendiamo, non « contiene che principii regolatori, principii che « in verità prescrivono un'unità superiore a quel- « la che l'intendimento può raggiungere, ma che « male intesi e presi pei principii costitutivi del- « le conoscenze trascendenti, ingenerano del- « le dispute eterne con un apparenza brillante « ma illusoria. » Siccome quest'apparenza « è, « e sarà sempre naturale, era prudente il redigere « tutti gli atti del processo, e depositarli negli ar- « chivii della ragione umana, affinchè in avvenire « si evitassero di somiglianti errori. »

Tal'è l'ultima conclusione della dialettica trascendentale. Essa serve di principio e di passaggio alla Metodologia, come noi lo vedremo nella prossima lezione.

LEZIONE VII

Subbietto della lezione: analisi della *metodologia trascendentale*. — Scopo della metodologia trascendentale.—Disciplina della ragion pura.—Differenza delle conoscenze matematiche e delle conoscenze filosofiche. Le *definizioni*, gli *assiomi*, le *dimostrazioni* non convengono alla filosofia. — Della parte che rappresenta la ragione nella polemica.—Difesa dell'indipendenza filosofica ed in particolare della *critica* della ragion pura. — Distinzione dello scetticismo e della critica. — Disciplina della ragion pura per rapporto alle ipotesi;—per rapporto alle prove. —Canone della ragion pura: del fine supremo della ragione. Che la morale ci rende ciò che ci toglie la speculazione metafisica. Distinzione tra l'opinione, la scienza e la fede. — Risposta a Kant. — Architettonica della ragion pura.— Storia della ragion pura: classificazione de' sistemi.

Noi abbiamo terminata la sposizione della prima parte della Critica della ragion pura, la dottrina elementare, che comprende l' estetica e la logica trascendentale. In questa prima parte, Kant enumera e determina tutti gli elementi puri o *a priori* della conoscenza umana: ivi trovansi riuniti tutti i materiali che ponno servire a costruir l'edificio intiero della ragion pura speculativa. Ma, per ele-

vare questo edificio, non basta il possedere de' materiali, fa d' uopo ancora avere un piano, un metodo che ci apprenda a farne uso legittimo e regolare: e da ciò nella Critica della ragion pura una seconda parte, il cui scopo è di determinare questo piano, questo metodo; e quest' appunto è la metodologia.

Kant, nella metodologia, riassume i risultati precedentemente stabiliti sul valore obbiettivo della ragion pura. Noi lasceremo ch' egli svolga e stabilisca a suo modo la sua opinione definitiva, fino a che sendosi dal suo lato detto come a lui sarà piaciuto, noi alla nostra volta riprendessimo la parola. Questa lezione non sarà che una sposizione mista di citazioni numerose; Kant vi parlerà egli solo.

Le ricerche precedenti hanno mostrato di quali illusioni la ragion pura è sede: adunque nostro primo pensiero non debb'essere il cercar di estendere la conoscenza razionale, sibbene di restringerla nei suoi veri limiti, ossia di assoggettarla ad una *disciplina*. La ragion pura abbisogna di una disciplina; essa fino al dì d'oggi è sfuggita a questa umiliazione « perchè, in vedendo la sua aria grave e « solenne, niuno potea crederla capace di prender « le immagini per idee, e le parole per cose. » Bene è vero che l' utilità di questa disciplina è tutta negativa; essa si limita a prevenire gli errori della

ragione, reprimendo l'inclinazione della medesima nello estendersi al di là de' limiti dell'esperienza; ma non però ne è meno importante. « Là dove i li-« miti della nostra conoscenza possibile sono assai « ristrettissimi, e l'inclinazione a giudicare grandis-« sima, l'apparenza assai ingannevole e l'errore « funestissimo, l'istruzione negativa, che serve a « preservarci dall' errore, ha più importanza che « una istruzione positiva la quale tendesse ad in-« grandir la nostra conoscenza. »

La dialettica trascendentale digià conteneva una disciplina della ragion pura; ma questa disciplina riguardava unicamente il contenuto o gli elementi stessi della conoscenza.

Vedendo la certezza de' risultamenti cui vanno a metter capo le matematiche senza il soccorso dell' esperienza, la filosofia naturalmente è condotta a pensare ch' essa avrà l' istessa fortuna seguendo lo stesso metodo; ma ciò è lo stesso che ignorare la differenza profonda che divide le due specie di conoscenze di cui la filosofia e le matematiche si occupano.

Io prendo per esempio il concetto del triangolo. Questo concetto è intieramente *a priori*, perocchè il triangolo non è che una limitazione dello spazio che ci è dato da una intuizione pura. Sia che io mi presenti un triangolo in una intuizione pura, sia anche che io me lo rappresenti sotto una for-

ma empirica, cioè descrivendolo sulla carta, nell'uno e nell'altro caso io lo costruisco *a priori* e senza il soccorso dell'esperienza. Il triangolo costruito *a priori* è senza dubbio un triangolo particolare, ma le proprietà che io scuopro sono indipendenti dalla grandezza de' suoi dati e valgono per tutt'i triangoli possibili. Ma è forse lo stesso delle conoscenze filosofiche? Per esempio il concetto di causa dee applicarsi ad un obbietto sensibile dato dall'esperienza; altrimenti sarebbe una forma vuota dell'intendimento; esso dunque suppone l'intuizione empirica. Laonde per aver l'idea di un certo triangolo, mi basta l'intuizione pura; per aver l'idea di una certa causa, fa d'uopo che io abbia ricorso all'esperienza.

Le proposizioni matematiche sono proposizioni sintetiche *a priori*, perocchè esse hanno per unico fondamento le intuizioni pure dello spazio e del tempo; e da ciò l'evidenza che si lega a queste proposizioni. In filosofia, le condizioni della conoscenza non sono le stesse: quivi l'intuizione pura non basta. Senza dubbio l'esperienza istessa sarebbe impossibile senza i concetti, ma questi concetti alla lor volta addimandano l'esperienza, perocchè essi debbono applicarsi ai fenomeni, ossia alla materia dell'intuizione, la quale non è data *a priori* come la forma di questa intuizione istessa, il tempo e lo spazio, sibbene *a posteriori*.

Se tale è la differenza che distingue le conoscenze matematiche dalle filosofiche, siegue che il metodo proprio delle prime, non è applicabile alle seconde.

« La ragione pura, dice Kant, ha questo di par-
« ticolare che, a malgrado gli avvertimenti più pres-
« santi e più chiari, essa sempre lasciasi trascinare
« dalla speranza di pervenire al di là dei limiti del-
« l'esperienza, alle regioni piene delle attrattive del
« mondo intelligibile; adunque quivi è necessario
« di levare in certo modo l'ultima ancora d'una
« speranza fantastica, e di mostrar che l'applica-
« zione del metodo matematico a questa specie di
« conoscenza non può procurare il menomo van-
« taggio, se pure questo non può esser quello di
« far vedere più chiaramente che la geometria e
« la filosofia sono due scienze affatto diverse, e
« che per conseguenza i processi dell'una non pon-
« no adoprarsi dall'altra.

« Poichè l'evidenza matematica si appoggia alle
« definizioni, agli assiomi ed alle dimostrazioni, mi
« basterà di mostrare che niente di tutto ciò può a-
« ver luogo in filosofia; che il geometra, applicando
« il suo metodo alla filosofia, non farebbe che de'
« castelli di carta, e che il filosofo trasportando il
« suo alle matematiche non darebbe che delle fila-
« stroccole. »

1° *Delle Definizioni.* Se diffinire un obbietto è

esporre chiaramente tutte le proprietà che gli appartengono, non ponno diffinirsi gli obbietti empirici. Perchè la definizione fosse adequata al suo obbietto, sarebbe d'uopo che l'osservazione fosse stata sicura e compiuta; ma l'osservazione si corregge e si estende; i caratteri che noi da prima abbiam creduto di scuoprire e che abbiamo comprovati, spariscono; altri se ne scuoprono; e così la definizione cangia e la conoscenza mai non si ferma ne'limiti certi. Delle idee *a priori* della filosofia è lo stesso che de' concetti empirici: io sempre più posso rischiarar le nozioni di causa, di sostanza. etc; molti caratteri mi han potuto da prima sfuggire, e la perfezione della mia analisi è sempre dubbiosa.

Poichè non ponno diffinirsi nè i concetti empirici, nè le nozioni *a priori*, più non rimangono alla definizione che i concetti arbitrarii. In questo caso non avvi luogo a dimandare se la mia definizione è esatta e racchiude i veri caratteri, e tutt'i caratteri dell' obbietto, perocchè io precisamente non ho messo nell'obbietto che i caratteri che sono espressi dalla definizione. Ma se questa specie di definizioni sono vere, spesso i loro obbietti non sono reali. Non vi sono che le matematiche in cui si riuniscono la verità della definizione e la realtà dell'oggetto definito: la verità della definizione, perocchè il concetto dell'obbietto definito vi è sempre adequato

all'obbietto istesso; la realtà dell'obbietto, perchè noi possiamo rappresentarlo *a priori* nella intuizione. Laonde le definizioni matematiche mai non sono erronee: nelle stesse non saprebbe riprendersi che la forma la quale ammette una maggiore o minore precisione. Adunque le definizioni matematiche sono le sole vere definizioni: un titolo più modesto si addice alle definizioni filosofiche. E quando le prime, formate sinteticamente, costituiscono il concetto stesso, le seconde non fanno che spiegarlo decomponendolo con l'analisi: queste sono piuttosto delle *esposizioni*.

Che cosa bisogna da ciò conchiudere? Questo: « che in filosofia non si può imitar le matematiche « ed incominciar dalle definizioni, se pure non si « vuol far altro che ipotesi. Poichè in effetti le de- « finizioni non sono che decomposizioni di nozioni « date, queste nozioni adunque le precedono ben- « chè ancora confuse, e la loro esposizione imper- « fetta è anteriore alla esposizione perfetta; e così « ci accade di cavar delle conseguenze da certi « caratteri ottenuti da un' analisi incompiuta da « prima di esser pervenuti ad un'analisi compiuta, « ossia ad una definizione. In una parola, nella « filosofia la definizione, la quale ha una chiarezza « riconosciuta, dovrebbe piuttosto seguire il lavoro « anzichè cominciarlo. Per contrario nelle matema- « tiche, la definizione mai non è preceduta da alcu-

« na nozione, e siccome essa stessa fonda immedia-
« tamente la nozione, così fa d' uopo incominciar
« da essa.

« La filosofia, soggiunge Kant in una nota, è
« ingombra di definizioni viziose, e soprattutto di
« queste definizioni che contengono degli elementi
« necessarii alla definizione, ma che non li conten-
« gon tutti. Se non potessimo servirci di un con-
« cetto senza averlo diffinito, sarebbe assai difficile
« il filosofare. Ma, come si può sempre fare un
« buono e legittimo uso degli elementi dell' ana-
« lisi, qualunque si sia l' estensione di quest' anali-
« si, così ponno anche impiegarsi assai utilmente
« le definizioni incompiute ossia le proposizioni che
« non sono ancora propriamente definizioni, ma
« che sono vere e vi si avvicinano. La definizione
« nelle matematiche si applica all' *esse*, nella filo-
« sofia al *melius esse*. È bello, ma assai difficile il
« giungervi. I giureconsulti cercano ancora una
« definizione al loro concettto del dritto. »

2° *Degli Assiomi*. Sonovi nelle matematiche de' veri assiomi, perocchè sonovi de' principii intuitivi, de' principii che derivano dall' intuizione pura. Per esempio questa proposizione: vi sono sempre tre punti in un piano, è una proposizione sintetica *a priori* e per formarla io non ho bisogno di escire dall' intuizione pura del piano. L' evidenza di questa proposizione ed in generale di tutt' i

principii matematici risulta dalla loro origine stessa. Ma l'origine de'principii filosofici è diversa; laonde la loro certezza non ha la stessa evidenza: essi non sono degli assiomi. Per passar dalla nozione di causa a questo principio: *tutto ciò che accade ha una causa*, fa d'uopo che io mi rivolgessi alla esperienza che sola può farmi conoscere un avvenimento od una cosa che comincia ad essere nel tempo. Io non posso dunque conoscer con de'concetti, senza il soccorso dell'esperienza questo principio e tutt'i principii di questa natura: da ciò accade ch'essi mai non ponno avere la certezza delle proposizioni matematiche. « Ci vuol ben altro, dice « Kant, che una proposizione qualunque della ra« gion pura trascendentale sia tanto manifesta, « quanto la proposizione: due più due sono quat« tro. »

3° *Delle Dimostraizoni.* Dal perchè i principii di filosofia mancano di evidenza, siegue ch'essa nulla può necessariamente dimostrare. Adunque non avvi vera dimostrazione in filosofia, ma solo nelle scienze che si appoggiano a delle intuizioni pure o *a priori*, ossia nelle matematiche.

« La conseguenza di tutto ciò che precede, si è « che non conviene affatto alla natura della filosofia, « massime nel campo della ragion pura, di prender « l'andamento superbo del dommatismo e decorarsi « de' titoli e delle insegne delle matematiche: pe-

« rocchè esse non appartengono all'ordine di que-
« ste scienze quantunque avessero ogni ragione di
« sperare una fraterna unione con esse. Queste pre-
« tensioni di cui ordinariamente si lusinga la filo-
« sofia, l'impediscono di raggiungere il suo vero
« scopo, ch'è appunto quello di scoprire l'illusione
« di una ragione che sconosce i suoi limiti, e di
« richiamarla, con l'aiuto d'una spiegazione suffi-
« ciente de' nostri concetti, alla modesta ma soli-
« da conoscenza di sestessa. Allora la ragione nel-
« le sue ricerche trascendentali, più non riguar-
« derà d'innanti ad essa con una cieca confidenza
« come se il cammino che siegue dovesse menarla
« dritta allo scopo, e le premesse alle quali si ap-
« poggia più non avranno agli occhi suoi tal pregio
« da credere inutile il riguardare spesso indietro,
« ed il vedere s'essa non iscuoprirebbe nel corso
« de' suoi ragionamenti de' falli che le sarebbero
« sfuggiti e che l'obbligherebbero a meglio deter-
« minare i suoi principii od a cangiarli intiera-
« mente. »

In verità, comunque sia nostro desiderio di lasciar la parola a Kant, pure ei riesce difficile di non interromperlo in questo luogo per un momento, per difender la filosofia, e rilevar qualcuna delle asserzioni decisive ed ipotetiche accumulate in questa parte della metodologia. Per dir vero il metodo matematico non può applicarsi alla filosofia, e

non è alcerto con delle definizioni, con degli assiomi, e con delle dimostrazioni ch' è possibile di stabilire una vera scienza metafisica, come sembrava di credersi nel XVII secolo,in cui il genio matematico dominava tutti gli spiriti ed occupava tutte le scienze. In appresso, quando le scienze fisiche e naturali ebbero diffusa una gran luce, il loro metodo, cui doveansi tante scoperte, tante preziose conquiste sulla natura, fu dato come modello alla filosofia. Ma il vero metodo filosofico non è assolutamente nè quello delle matematiche, nè quello delle scienze naturali, perocchè i problemi di cui la filosofia si occupa e le verità ch'essa ricerca, sono di un ordine intieramente diverso. Non vi è metodo esattamente applicabile ad ogni specie di cose, ed è la natura propria di ciascuna cosa quella che determina il metodo particolare che le conviene. Le matematiche sono il dominio delle deduzioni fondate sur un certo numero di principii evidenti per sestessi. Le scienze naturali sono il dominio dell' induzione appoggiata a de' fatti che dovrebbero anche avere la loro evidenza. La filosofia alla sua volta partecipa di questi due ordini di processi ed oltracciò essa ha i suoi che le son proprii. Laonde i fenomeni di coscienza sono fatti tanto certi quanto quelli di cui si occupano le scienze naturali; questi fatti si osservano, si classificano, si rapportano alle loro leggi secondo il metodo di

Bacone. D'altra parte la ragione umana ha de' principii universali e necessarii come i principii delle matemetiche: la loro evidenza è la stessa, la loro origine neanche differisce. Kant trova molto altiera questa pretensione che vi siano in filosofia de' principii tánto evidenti quanto questo: due volte due fanno quattro. Però noi gli domanderemo, se questo principio o qualunque altro di aritmetica o di geometria che gli piacerà di scegliere, è più evidente di questo principio di metafisica tante volte citato da lui stesso: tutto quello che comincia a comparire ha una causa. Lasciamo l'origine del principio di causalità: consideriamolo in se stesso, e Kant ci dica ciò che gli manca in fatto di evidenza. Questo principio non è forse universale, non è forse necessario? Non è forse evidente per sestesso? Ora, a ciò che cosa può aggiungersi e quale più grande evidenza può possedere alcun altro principio? In questo caso come pretendere con Kant che al contrario de' principii matematici l'evidenza manca a quelli della filosofia? Egli ne appella alla diversità della loro origine; per esempio il principio: tutto ciò che comincia a comparire ha una causa, suppone l'esperienza, ossia qualche cosa ha cominciato a comparire: laonde senza l'esperienza mai questo principio non avrebbe potuto formarsi. Noi ne conveniamo, ma bisogna pure convenire che de' principii matematici accade lo stesso, e che senza un dato sperimentale

qualunque, mai essi non sarebbero penetrati nello spirito umano. Se gli occhi mai non avessero ravvisato nella natura triangoli e cerchi imperfetti, mai la ragione non avrebbe costruito il cerchio ed i triangoli perfetti. Quivi l'esperienza non è il fondamento delle definizioni; ma essa invece n'è la condizione indispensabile. Anche in aritmetica, senza l'intuizione empirica di quantità concrete, niun giudizio sintetico *a priori* avrebbe avuto luogo. Laonde anche per l'origine, i principii matematici non hanno alcun privilegio su certi principii filosofici, gli uni e gli altri hanno per condizione l'esperienza e per fondamento diretto la natura dello spirito umano. Ed è appunto in riconoscendo questa analogia de'principii matematici e de'principii metafisici che alcuni grandi filosofi, avendo a duce Platone, han raccomandato lo studio della geometria come una preparazione a quello della filosofia. Ecco perchè la scuola cartesiana in generale aspira a dare alla filosofia l'evidenza delle scienze matematiche e prende da queste i processi, le forme, il metodo almeno esterno. Ma se la filosofia si lega alle matematiche in molti punti pei principii universali e necessarii, ossia nelle regioni della logica, ed alle scienze naturali per la psicologia empirica, essa però differisce dalle matematiche e dalle scienze naturali per la natura degli obbietti che si propone. Nelle sue due parti più elevate, nella psi-

cologia razionale e nell'ontologia, essa non cerca di raggiungere i fenomeni di cui la coscienza è il teatro, nè le migliori classificazioni di questi fenomeni, nè le formole astratte cui in ultima analisi ponno riferirsi tutt'i concepimenti dello spirito umano; essa cerca gli esseri, non l'essere in generale, pura entità logica, ma gli esseri determinati e realmente esistenti o di cui l'esistenza reale è in problema, cioè l'io, il mondo e Dio. Ora gli esseri non si raggiungono nè per la sensazione, nè per lo solligismo, nè per l'osservazione e l'induzione, nè per la deduzione, ossia nè pel metodo delle scienze naturali, nè per quello delle matematiche: ma si raggiungono, come noi l'abbiam veduto, con de' processi diversi e non pertanto anche certi. Ma dal perchè la filosofia non dee prendere in prestito arbitrariamente il metodo dalle matematiche e dalle scienze naturali, bisogna forse conchiudere con Kant che la filosofia è incapace di pervenire ad alcuna verità la cui certezza possa esser paragonata a quella delle verità matematiche? Dall'una parte e l'altra, in ciò che riguarda i principii generali ed astratti, la certezza è della stessa natura; in tutto il rimanente i processi differiscono come gli obbietti. Da qual parte stanno i risultamenti più certi? Fuori la scuola ciascun uomo abbandonato a sestesso è forse meno certo di sua esistenza personale, identica ed una e per conseguenza semplice e spirituale;

ignora egli forse questi termini metafisici, più che quelli di alcuna verità matematica? Perchè dunque nella scuola le parti sarebbero cangiate? Perchè la filosofia resterebbe al di sotto dell'umanità? Perchè la ragione riflessa avrebbe meno autorità della ragion naturale? Dopo aver fatte queste riserve necessarie, lasciamo che la metodologia kantiana riprenda il corso de' suoi svolgimenti.

Secondo Kant la vera parte della ragione nella polemica sull'anima, sul mondo e su Dio, consiste nel collocar le affermazioni della ragione speculativa a fronte delle affermazioni contrarie e a non esser ingannato nè dalle une nè dalle altre. La critica debb'esser soddisfatta quand'essa ha opposta ad ogni asserzione negativa su Dio e sull'anima il *non liquet*, che si estende egualmente ad ogni asserzione affermativa. Senza dubbio il dommotismo non ha nulla da sperare dall'avvenire, perocchè gli obbietti cui esso mira sono eternamente fuori ogni esperienza; ma per ciò stesso non avvi da temere che la tesi opposta giammai trovasse degli argomenti decisivi. « Il terreno della teologia e « dell'alta psicologia, dice Kant, non può sostenere alcun campione veramente formidabile: « bene alcuno potrà avanzarsi con aria da bravo, « ma ciò non è che un gioco da fanciullo. È questa « un' osservazione consolante che rianimar dee il « coraggio della ragione. » Bella osservazione con-

solante si è veramente questa, e proprio adatta ad incoraggiar la ragione, perchè non distrugge il materialismo e l'ateismo che col distrugger pure ogni speranza di dommatismo, e col collocare gli obbietti che noi vogliamo conoscere fuori i limiti della nostra conoscenza!

Vien quindi un lungo pezzo del carattere più elevato, in cui Kant prende la difesa della illimitata libertà della discussione, in nome della dignità della ragione, nell'interesse stesso del suo perfezionamento, contro l'ipocrisia spesso celata da nobili apparenze ed in favore della sincerità del convincimento, e dell'interna rettitudine dell'anima. Egli giunge finanche a proporre d'introdurre questa libertà illimitata nella educazione, e di aprire la porta delle scuole a tutte le obbiezioni per dimostrarne l'impotenza. In verità ciò sarebbe un gran rischio; ma senz'adottare in particolare tutte le idee di Kant, noi in generale le troviamo tanto giuste e notevoli per la loro arditezza (1) e gran-

(1) Se il Cousin restato si fosse a lodar semplicemente tai pensieri di arditezza, il suo elogio andava. Ma avendoli di più encomiati per grandezza e rettitudine, ci di ragione s'incaggia a tutto averne a suo conto laude o vitupero che quei si meritano. Noi pertanto a schermir qualche semplice, che dalle qui lodate stravaganze di Kant potesse restar per avventura abbagliato, imprendiamo brevemente a confutarle. Nel che non verremo

dezza che trascriviamo questo bel luogo in tutta la sua estensione.

« Tutto ciò che la natura stabilisce è buono a « qualche fine. Anche i veleni servono a cacciare

---

esaminando tutti i punti di questo lungo brano (che sarebbe faccenda più che da nota) ma soltanto i precipui, e mostreremo che le idee di Kant sulla pretesa illimitata libertà di discussione specolativa non che giuste nè notevoli per grandezza non sieno, ma che non altro contengano se non un indistinto di equivoci e bizzarrie, acconce solo a manomettere ogni istituzione e morale. E in prima a dimostrare l'assurdità di questa filastrocca, basterebbe por mente alla falsità de'due presupposti, su quali essa è fondata, cioè dire la pretesa lotta ed ignoranza della ragion pura riguardo agli oggetti posti al di là dell'esperienza fenomenale, e la linea di divisione segnata da Kant tra la specolazione e la morale. Le quali due cose quanto sien false non v'è uomo sano di mente che non ravvisi, e noi ne abbiam detto in un articolo della Biblioteca Cattolica, a cui rimettiamo il lettore, nè qui trascriviamo, per non esser troppi. Nel resto è d'avanzo al bisogno quello che Cousin qui ne dice, il quale non pur nella sesta lezione le famose antinomie rigetta, ma nell'ottava sulla stabilità del senso comune da sommo ad imo rovescia tutto lo scetticismo teoretico dell'alemanno, e sparsamente qua e là insiste sull'intima connessione che passa tra la speculazione e la moràle. Onde reca non leggier meraviglia come un filosofo si rinomato possa con lode bugiarda encomiar ciò che al tutto su quei

« altri veleni e debbono avere il loro posto in una
« farmacia compiuta. Le obbiezioni contro le pre-
« tensioni esagerate della nostra ragione specula-
« tiva, derivando dalla natura stessa di questa ra-

due errori fondavasi, ammettendo l'illazione e negando i principî, onde quella unicamente sgorgava. Ben è a dire per la men trista, che ei questo scrivesse in qualche istante di aberrazione mentale, onde son presi talvolta i grandi ingegni, e il Cousin anzi tutti mostra ne' suoi scritti di girne tocco sovente, ne' quali non rade volte uno del coloro numero si pare

Li quali andavan nè sapean dove.

Accennata così di volo cotesta inconseguenza del lodatore francese, e il crollar delle fondamenta al ragionato qui dall'alemanno lodato, passiamo a discorrere partitamente i principali anelli di tutta la catena della dimostrazione kantiana per conoscerne vie maggiormente l'assurdità. E quinci pigliando le mosse, onde ei stesso esordisce, chi non vede a prima giunta il grave equivoco nascosto in quella asserzione, su cui si regge tutto il suo ragionare? Tutto, che natura stabilisce è buono a qualche fine. Sì egli è verissimo, tanto però solo che si usi giusta l'ordinamento della natura e conforme allo scopo prefissogli; non così poi, ove si abusi a capriccio e fuor di ragione. In così distinguendo tutto rovesciasi il discorso di Kant; perocchè indi segue soltanto che l'inclinazion naturale ad obbiettare contro le pretensioni della ragione speculativa sarà buona e giovevole quando viene adoperata secondo l'intendimento stesso della natura, cioè dire ad affrenare i veri eccessi di quella richiamandola dagli errori

« gione, non ponno mancar di avere un buon fine
« che non bisogna disprezzare. Perchè mai la
« Provvidenza ha collocati tanti oggetti di un sì
« grande interesse per noi ad una tale altezza che

---

ove per avventura incorresse; non già potrà dirsi buona qualora insofferente di freno impugni ogni decisione della ragione circa gli oggetti che le son proprî. Onde un tal principio bene inteso non vale a gratificare lo scetticismo specolativo, nè a favorir la licenza di discussione pretesa dal nostro filosofo. Anzi per opposito dimostra che ove cotesta inclinazione ad obbiettare non si usi nel modo accennato o pure per aguzzare la mente a chiarire ed afforzare il vero vie meglio, come tralignante dal fine perchè ne fu data, viziosa torna e riprovevole, non altrimenti che vizioso e riprovevole è ogni eccesso che non dall'uso ma dall'abuso s'ingenera. La simiglianza poi de' veleni recata da Kant a persuadere la pretesa illimitata libertà nè acconcia non è nè bene applicata. Dissi non essere acconcia, perchè il veleno può avere la virtù fisica atta a combattere altri veleni, e i dilibrati umori del corpo mettere in pace; ma la smodata licenza difenditrice di opinioni malvage non tende di sua natura che a capovolgere le menti e malversare i costumi. Non è poi bene applicata, perchè proverebbe anzi l'opposto, cioè la libertà della discussione non dover esser illimitata, siccome non illimitato ma anzi assai ristretto è l'usar veleni a uopo di sanità. E qui la similitudine mal riuscita all'intento di chi l'addusse calza assai bene a lodare gli ordinamenti della Cattolica Chiesa nell'uso dei frutti da così sfrenata

« non ci è dato di ravvisarli, se non in una ma-
« niera oscura e dubbiosa, e che il desiderio di
« sapere è piuttosto eccitato anzichè soddisfatto?
« In tutt' i casi è utile di lasciare alla ragione una

---

licenza prodotti. Imperciocchè siccome i veleni hanno nelle farmacie lor posto, ma chiusi si tengono e non si danno se non a chi una scritta del medico dichiarò che in proporzionata dose valer possono a salute, disdettone l'uso a chiunque o per se o per altrui potesse abusarne; così madre Chiesa permette che nelle grandi biblioteche si tengano i libri perversi, giacchè pur ci esistono, ma li vuol chiusi e non se ne dischiude l'adito se non a coloro a quali ella potè moralmente farsi certa non poter tornare a nocumento: e fa così sanità di pochi quella malaugurata merce, che divulgata porterebbe pestilenza nei popoli.

Nè in così affrenando il lascivo empito della mente disdicendo che essa ad altrui danno manifesti dottrine perniciose ed erronee, può dirsi di ragione, come calunnia il Kant, che una mano straniera la distorni dal suo cammin naturale per ispingerla verso de' fini non suoi. Ma tutto all'opposito, è la ragione medesima non intemperante e prosuntuosa ma sobria e modesta, non tralignata ma sincera, non fluttuante e oscura, ma salda su indubitati principî e palesemente riconosciuta, che richiama da suoi errori la ragione individuale e la rimette nel diritto sentiero affin di francarla dal falso, o tanto almeno sostarla che essa non nuoccia ad altrui. E che ciò sia rettamente fatto parmi che possa mostrarsi dalle parole

« perfetta libertà d'investigazione e di critica, af-
« finchè essa senza ostacoli potesse occuparsi del
« suo proprio interesse, che vuole ch'essa metta
« de' limiti alle sue vedute nel tempo stesso che

---

stesse del Kant, ove vuole che si lascino liberamente parlare gli avversari della buona causa, *purchè parlino a nome della ragione*. Dal che segue, se mal non mi appongo, che ove essi parlino sragionando (il che certo non è a nome della ragione) non debbasi comportar tal licenza, mancando la condizione da lui stesso voluta.

Ma in ciò fare cotesti uomini di sottile ingegno dan pruova, un tale esercizio affina la mente, e segua che può, torna sempre utile il toglier saggio fin dove la speculazione sa inoltrare. Bene sta; ma non ci è uopo che nel settentrione o dove che sia si foggino sistemi per vagheggiare il caro spettacolo che è vedere un intelletto farneticante da senno. Già sappiam troppo che la mente deviata che sia dal vero e presa che abbia la foga giù pel pendio, può dare in quantunque errore. E la storia degli scientifici traviamenti, della quale è Kant non brieve pagina, è oggimai cotanto lunga, che con un decimo ne avremmo d'avvanzo. Quanto poi all'esercizio dell'ingegno e al raffinamento della ragione, essa ha dalla parte del vero un campo vastissimo in cui spaziarsi e una cote potentissimo da aguzzare se stessa, senza che sia necessario a tal uopo ricorrere al falso nel quale non v'è raffinamento d'ingegno che basti a compensarci. E qui non possiamo tenerci dallo irridere il matto elogio che Kant tributa ad Hume e Priestley, dicendo del primo che egli af-

« cerca di estenderle, e che soffre sempre quando
« mani estranee vengono a distornarla dalla sua
« marcia naturale per ispingerla verso de' fini che
« non sono i suoi. Lasciate adunque parlare il vo-

---

faticando di abbattere la dimostrazione dell'esistenza di Dio non intese altro che di far dare un passo innanzi alla ragione; e chiamando il secondo pietoso ed ardente ministro della Religione, comecchè tentasse crollare le due grandi colonne dell'edifizio religioso, la libertà e la immortalità dell'anima. Meglio che dare di cotesti passi coll' Hume, saremmo contenti a starcene con gli storpi menati sulle carrucole; e il ciel tenga lungi da noi si pietosi ed ardenti ministri foggiati sul vezzo del Priestley, chè certo a furia di pietà e di zelo ci tornerebbero peggio che bruti. Mal capitati invero i clienti, se i lor difensori professassero questa dottrina! Ma per colà tornare, onde siam digrediti, se l'esercizio d'ingegno fosse scusa bastevole a difendere i pravi scrittori, molte ree conseguenze deriverebbonsi da siffatto principio. Certo anche il ladro ed il fellone, quegli nelle sue ruberie, questi ne'suoi tradimenti fa mostra sovente di non volgare acume d'ingegno. Direm dunque che conviene sanzionare il delitto e sciorre gli animi ad ogni ribalderia, purchè nel misfare mostrinsi chiaroveggenti e scaltriti? Nè sfugga Kant il paragone col dire che trattandosi di azioni convien tenere altra via pel danno che posson queste fruttare, laddove in fatto di speculazione, qualunque sia l'opinare, esso è sempre innocente. Imperocchè al veder d'ogni uomo che stolto non sia, la speculazione massimamente

« stro avversario, purch'egli non parli che a no-
« me della ragione, e non lo combattete che con
« le armi della ragione. Del resto siate senza in-
« quietudini per la buona causa (l'interesse prati-

---

influisce nella pratica, ed è come il cardine su cui la morale si volge, e se a taluno venisse fatto mostrare come il dar di piglio all'altrui sia onesta cosa, io non so come faremmo a guardarci il nostro.

Ma poniamo che questo sia nulla; il solo sturbar gli animi dal riposato possesso del vero, il solo tentarli del falso non è tristizia somma? O ha l'uomo più alto male a temersi del falso? più sommo bene a desiderarsi del vero? E questa considerazione cresce anzi forza al mio argomento. Imperciocchè se si trattasse di tale che le sostanze ingegnosamente c'involi, potremmo alla buon ora esser contenti che un Licurgo guiderdonasse l'astuzia del ladroncello, e scaltrisse così i possessori ad essere accorti. Ma là ove trattisi del più gran bene dell'uomo, quello cioè dello intelletto; non ci vuol meno della kantiana indifferenza per pronunziare quel freddo e vile *lasciate fare*.

Se non che, ei ripiglia, almen combattete costoro con le armi solo della ragione senza impegnare a ciò il pubblico, che nulla intende di tai sottigliezze. Ed io rispondo che se con siffatti cervelli la ragion sola bastasse, e desser speranza di ricredersi, o se alla men trista lo smentir ragionando l'errore fosse sicuro mezzo ad affrancare i deboli e gl'indotti, che sono i più, perchè non dessero ne'tesi lacciuoli: pure sarem contenti, e qui

« co), perocchè essa non è mai in pericolo in un
« combattimento puramente speculativo. Questo
« combattimento scuopre soltanto una certa anti-
« nomia della ragione, che, riposando sulla natu-

---

col fatto ne diam pruova. Ma sia che il falso ha più fascino ad illudere che il vero forza ad istruire, sia che l'uomo lascia più facilmente tirarsi dal tristo che lo solletica che dal bene che lo corregge, sia l'uno e l'altro; certo l'errore ben velato delle sembianze del vero, ove le passioni accarezzi e lusinghi, vien bevuto a larghi sorsi, e quasi fuoco appresosi in secco stame muove incendio e si diffonde sì, che gran fatica avrassi a durare per ammorzarlo non che per ispegnerlo. Ondechè non è strano consiglio ma lodevole e spesse fiate ancor necessario adoperar co'disseminatori dell'errore la forza, non altrimenti di quel che farebbesi co'dementati. Quando poi alla pretesa incompetenza del pubblico in giudicar tali materie, dico avervi spesso di siffatti errori che una istituzione qualunque, anzi il solo naturale buon senno basta a discernerli. Nel resto ciò pruova soltanto che a tal giudizio seder debbano persone non meno cordiali che dotte e non credersene il carico a chicchesia.

Nè per questo sarà disdetto a persona aver sua voce e proporre suoi dubbi in maniera onesta e dicevole. Ma sol si pretende che la voce comune de' dotti non si componga di maestri d'errore siccome il comun senso non si compone di stolti. Di che chi cerca disviar se e gli altri dal vero, da se cade del novero di coloro che meritano insegnare ad altrui é di ragione viene fiaccata la loro

« ra stessa di questa facoltà, debb'essere esami-
« nata. Questo combattimento istesso è un eserci-
« zio utile alla ragione; esso la forza a considera-
« re il suo obbietto sotto due punti di veduta, e
« corregge il suo giudizio in circoscrivendolo.

---

baldanza. I dubbi poi contro verità riconosciute e fisse non sono altrimenti che infermità della mente o del cuore. Perchè qualunque n'è infetto avrà ben dritto di proporli in privato a savi come a medici per esserne, se fia possibil cosa, guarito; ma non già diffonderli in altrui quasi morbo epidemico, che negl'indotti può esser mortale. Sebben fosse in piacer di Dio che soli dubbi si proponessero! Che sarà dove si dommatizzi la mensogna in mala fede infiorandola delle viste mentite di verità per far gubbo a' sempliči? Potrà e dovrà la società guardare con indifferenza cotanto male che con esso le verità speculative si trae dietro in rovina i costumi eziandio?

Ma troppo più molte cose sarebbono a dirsi, se di tutti gli assurdi toccar volessimo, quanti ne son ravvolti in questo brano di Kant. Però tardando forse a cortesissimi che ci leggono vedersi fuori di questa briga, diciam brevemente di quel che più merita e che sopra ogni altro ci sta sul cuore, della scioperata licenza cioè, ch'ei vorrebbe ne' giovanetti non ancora maturi rispetto alla lezione di libri pericolosi. Le due ragioni che adduce in pruova del suo opinare son degne davvero che l'alto ingegno onde son parto ne vada gloriato. I giovanetti ei dice, cui s'interdisse la conoscenza de' libri malvagi come tosto in essi s'avvengano, non sapranno tenersi al-

« Se dimandavasi al grave Davide Hume, a
« questo uomo tanto proprio per conservar l'equi-
« librio del giudizio, ciò che lo spinse a voler ro-
« vesciare con delle obbiezioni laboriosamente

---

l'assalto inaspettato, presi soprattutto dalle sembianze che scorgono di novità. Ebben, io ripiglio, sarà dunque per essi più facile tenersi saldi allo scontro, quando non per anco han maturo il giudizio, ma son pieghevoli ad ogni prima impressione, nè son rafforzati da indubitati principî che lor valgan di scudo a schermirsi dall'errore e d'arme a vendicare la verità? Vegga dunque il sommo savio che il suo discorso non altro dimostra se non che debbansi i giovanetti non meno istruire nel vero che scaltrire nel falso. E questo, non già lasciando in loro balìa leggere checchè loro attalenti; chè un tal tenore riuscirebbe senza fallo ad irreparabil ruina, attesa la inespertezza di quelle tenere menti che come molle cera ricevono con facilità ogni forma e quella poi ritengono tenacemente. Ma sibbene schierando loro sott'occhio a quando a quando i precipui errori che dalla penna d'uomini o illusori o illusi ad offuscare il vero sgorgarono, e facendoli accorti a prenderne guardia ed addestrandoli a conoscere in quelli i vizi nascosti e le vergognose astuzie di che si valgono. E cotesta nostra risposta serve altresì a rifiutare l'altro non men vano e temerario argomento onde il Kant dice che i giovanetti tenuti così come in tutela, capitando in appresso lor nelle mani libri perversi, all'insolito apparire di speciose ragioni diviseranno non potere in altra guisa mostrare d'essere usciti di fan-

« ammassate questo convincimento sì consolante e
« sì utile, cioè che la ragione ha il dritto di affer-
« mare un essere supremo, e di averne un'idea de-
« terminata: niente altro, egli rispondeva, se non

---

ciulli che accettando le novelle teorie con gran rischio della morale. Oh il pietoso zelatore ed ardente! Si dia egli pace, chè a canzar tal periglio la verace via è quella che proponemmo di sopra, vale a dire che nella istituzion giovanile si accompagni la parte dommatica con la polemica indiritta contro gli errori. Altrimenti se a campar da sì alto danno fia uopo lasciare ai giovani ogni licenza; per simil guisa sarà a dire che acciò i giovani usciti d'educazione e scontrandosi per la prima volta nelle ribalderie e turpitudini della gente malnata non avvisino non potere in altro modo sfuggire alla disciplina infantile che ad esse appigliandosi; convenga non formar loro positivamente il cuore ad oneste azioni e guardarli da' pravi esempi, ma piuttosto lasciar loro lunga la briglia sul collo ed esporli alla vista o se più vuolsi all'uso d'ogni nefandità. Il solo aver ricordato tai pensamenti è, crediamo, un averli confutati che basti. E Kant istesso par che alla fin fine se ne ricreda, conchiudendo da ultimo doversi i giovani dapprincipio nella sua critica della ragion pura addestrare; e così viene a concedere al far de' conti che una istituzione sia necessaria alla fluttuante giovinezza pria di abbandonarla al talento ed esporla agli assalti di perniciose dottrine. A questo, dopo tanto battagliare, siamo pur finalmente riusciti d'accordo, e alla condescendenza del Kant ne sappiam grado oltre

« che il disegno di far fare un passo alla ragio-
« ne nella conoscenza di sestessa , e nel tempo
« stesso l'indignazione che io provo nel veder la
« violenza che le si reca quando le s'impedisce
« di confessar lealmente le debolezze ch' essa

---

modo. Soltanto ci si permetta che nel fissar qual debba essere cotesta prima istituzione noi alla critica del Kant sostituiamo in vece una filosofia che sia soda e ragionevole. Perocchè, e' ci condoni tanta schiettezza, noi crediam la sua critica una impastatura di larve e una mescolanza di cavillose ragioni dirette ad iscuotere ed inabissare le basi d'ogni certezza affine di stabilire il più desolante e indisciplinato scetticismo. Il che per esser cosa assai conta appo i savi, e dal Cousin in queste sue lezioni bastevolmente provata, ci passiamo del dimostrare.

Raccogliendo ora in poco il detto diffusamente, conchiudiamo: la discussione scientifica volersi libera ma non licenziosa; chè tra libertà e licenza è sterminato divario. Chi mette a luce i suoi scritti professa solennemente nella società il carico e con esso si sommette a'debiti di Dottore. La presunzione essere che intenda siccome dee insegnar cose vere ed oneste, e di qua ciascun cittadino avere il diritto di non venire ingannato e sospinto all'errore. Onde conseguita che chi nella civil comunanza al pubblico bene presiede, come mallevadore e vindice degli obblighi e de' diritti di ciascheduno, può e dee reprimere la sfrontatezza di coloro, i quali sia in buona sia in mala fede non monta, con perniciosi libri a questo pubblico bene si attentassero portare assalti scoperti o tendere insidie nascose. La gioventù poi soprattutto doversi

« scuopre in esaminando sestessa. D'altra parte,
« dimandate ad un uomo accostumato a non far
« della ragione che un uso empirico e nemico di
« ogni speculazione trascendentale, dimandate a
« Priestley quali motivi hanno impegnato lui pietoso
« ed ardente ministro della religione ad abbatter
« le due grandi colonne di tutto l'edificio religio-
« so, la libertà e l'immortalità dell'anima; egli
« semplicemente vi risponderà, ch'è questo l'in-
« teresse della ragione, la quale soffre ogni qual
« volta si voglion sottrarre certi oggetti alle leggi
« della natura materiale, i soli che ci è dato di co-
« coscere e di determinar con precisione. Sarebbe
« ingiusto il biasimar Priestley, che concilia i suoi
« paradossi con lo scopo della religione, e l'odiare
« un così buon pensatore, perchè egli più non sa
« orizzontarsi dacchè ha perduto di vista il campo

---

redimere da sì certo e tremendo pericolo: poicchè essa su quel principio di sua vita intellettuale ha uopo di nutrimento e di forza, non già di veleni che spuntino altri veleni che per avventura non sono ancora. E chi le ponesse davanti innanzi tempo libri d'ogni sorta perversi si assomiglierebbe a un disumano che al bambolo in cambio di latte nappi avvelenati apprestasse. Questo ci sembra pensar retto ed in forma d'approdare l'umanità. Il contrario se vale a nulla, vale a levar saggio delle sublimi teoriche e dei profondi ragionari, onde venne in fama il novello Socrate di Kœnigsberg. (*Nota del R. Revisore.*)

« della natura. Ma non convien trattar meno fa-
« vorevolmente Hume, le cui intenzioni non eran
« meno buone ed il cui carattere morale era ir-
« reprensibile, ma che non può rinunziare al suo
« scetticismo, perchè egli pensava con ragione
« che l'obbietto che siegue il dommatismo è intie-
« ramente posto fuori de' limiti della scienza della
« natura, nel campo delle idee pure.

« Che cosa dunque dee farsi soprattutto per rap-
« porto al pericolo che sembra di minacciare il
« bene comune? Niente di più naturale, niente di
« più giusto del partito cui dovete appigliarvi. La-
« sciate fare. Se voi adoprate mezzi diversi da quel-
« di una ragione libera, se gridate al tradimento,
« se, come per estinguere un incendio, voi chia-
« mate in aiuto il pubblico che nulla intende di
« queste sottigliezze, voi vi rendete ridicoli; pe-
« rocchè quivi non si tratta di saper ciò che può
« esser utile o nocivo al bene comune, ma solo fin
« dove la ragione può inoltrarsi nella speculazione,
« indipendentemente da ogn'interesse, e se si può
« contar su di essa o se fa mestieri il ricorrere alla
« ragion pratica. Non vi spingete adunque con la
« spada alla mano nella mischia; ma da sul terre-
« no della critica, contentatevi di guardar tran-
« quillamente questo combattimento che può esser
« penoso pei campioni, ma che per voi dee rie-
« scir piacevole, ed il cui esito non sarà sangui-

« noso, sibbene molto utile alle vostre conoscenze.
« Certo è assurdo il domandar de'lumi alla ragione,
« ed il prescriverle anticipatamente il partito cui
« ella dee appigliarsi. Del rimanente la ragione
« sempre sarà ritenuta ne'suoi veri limiti dalla ra-
« gione stessa, per modo che voi non avete il biso-
« gno d'invocar la forza pubblica per opporla al
« partito il cui potere vi dà ombra. In questa lotta
« dialettica non avvi vittoria che possa allarmarvi.
« Spesso la ragione abbisogna di una lotta somi-
« gliante, e sarebbe a desiderare ch'essa si fosse
« impegnata prima e con una libertà senza limiti.
« Così si sarebbe atteso men lungo tempo questa
« critica matura che dee far cessar queste dissen-
« zioni, insegnando ai combattenti a riconoscer le
« illusioni di cui essi erano i trastulli ed i pregiu-
« dizii che gli han fatti venire alle prese.

« Avvi nella natura umana una certa falsità che
« dee in ultimo, come tutto ciò che deriva dalla
« natura, riescire ad un buon fine, cioè una di-
« sposizione a nascondere i suoi veri sentimenti
« ed a far mostra di alcuni altri che si tengono per
« buoni ed onorevoli. Egli è ben certo che questo
« pendio che hanno gli uomini a nascondere i loro
« sentimenti ed a prendere un' apparenza vantag-
« giosa non ha servito soltanto ad incivilirli, ma
« benanche a moralizzarli a poco a poco in una
« certa misura; perocchè niuno potendo penetrare

« attraverso il belletto della decenza, dell'onestà
« e della moralità, trova in questi pretesi buo-
« ni esempii da cui è circondato una scuola
« d'immegliamento per se stesso. Non pertanto
« questa disposizione a voler sembrare migliore
« di quello che realmente si è, ed a mostrar dei
« sentimenti che non si provano affatto, non ha
« che un'utilità provvisoria: essa spoglia l'uo-
« mo della sua ruvidezza, ed almeno gli fa prender
« l'apparenza di onestà; ma una volta che i veri
« principii si sono svolti e che si mostrano allo spi-
« rito, allora ogni falsità debb'essere a poco a po-
« co combattuta con la forza, perocchè altrimenti
« il cuore sarebbe corrotto, ed ogni buon senti-
« mento soffocato sotto un bello ma ingannevole
« inviluppo.

« Mi rincresce di venir quivi notando una tale
« falsità fin nelle manifestazioni del pensiero spe-
« culativo, ove non pertanto gli uomini trovano
« minori ostacoli a far la confessione libera delle
« loro opinioni. Qual cosa avvi di più funesto alla
« conoscenza umana che quella di comunicarsi re-
« ciprocamente de' pensieri falsi, di nascondere il
« dubbio che noi sentiamo elevarsi contro le nostre
« asserzioni, e di dare il colore di evidenza a de-
« gli argomenti che non soddisfano neanche noi
« stessi? Fintantochè la semplice vanità privata
« suscita questi artificii segreti, essi vengono ad

« annullarsi d'innanti ad una vanità estranea soc-
« corsa dalla opinione pubblica, e le cose finisco-
« no col giungere al punto in cui più prestamente
« le avrebbero spinte un sentimento sincero ed una
« leale intenzione. Ma quando il pubblico s'imma-
« gina che i sofisti non tendono se non che a ro-
« vesciar le fondamenta della felicità generale, al-
« lora sembra che non solo sia prudente ed anche
« permesso ed onorevole il venire in soccorso della
« buona causa con delle ragioni speciose, anzichè
« ridurre il nostro linguaggio al tuono di un con-
« vincimento puramente pratico e confessare che
« noi non possediamo una certezza speculativa ed
« apodittica. Non pertanto io sarei disposto a pen-
« sare che niuna cosa è in tanto male accordo col
« disegno di sostenere una buona causa quanto
« l'astuzia, la dissimulazione, la mensogna. Il me-
« no che possa dimandarsi, si è di mostrare una
« sincerità intiera nell'apprezzare i principii della
« pura speculazione. Ciò è ben poca cosa; ma se
« vi si potesse contar sopra, le lotte della ragione
« speculativa sulle quistioni importanti di Dio,
« dell'immortalità dell'anima e della libertà ormai
« sarebbero state decise da lungo tempo, o tosto
« lo sarebbero. Ma spesso la sincerità de' sentimen-
« ti è in ragione inversa della bontà della causa,
« e la rettitudine forse è più negli avversarii della
« buona causa, che ne' suoi difensori.

« Io suppongo de'lettori i quali non vogliono che
« una buona causa fosse difesa da cattive ragioni.
« Per costoro, secondo i principii della nostra cri-
« tica, non avvi polemica della ragion pura. Ed
« infatti in qual modo due persone potranno im-
« pegnarsi in una discussione intorno ad una cosa,
« di cui nè l'una nè l'altra può attinger la realtà
« da un'esperienza attuale o possibile e di cui esse
« sono obbligate in certo modo a covare e fecon-
« dar l'idea per cavarne qualche cosa dippiù
« che l'idea, cioè la realtà dell'oggetto istesso?
« Con qual mezzo questi due individui potranno
« terminar la discussione, quando nè l'uno nè l'al-
« tro può render la sua causa comprensibile e
« certa, ma soltanto attaccare ed abbatter quella
« dell'avversario? Tale infatti è la sorte di tutte le
« affermazioni della ragion pura: tosto che esse
« abbandonano le condizioni di ogni esperienza
« possibile, fuori delle quali non avvi alcuna pro-
« va della verità, e che sono non per tanto obbli-
« gate di ricorrere alle leggi dell'intendimento, di
« cui non si può fare che un uso empirico e che
« sole permettono un giudizio sintetico, esse sem-
« pre mostrano il fianco ai loro avversarii, i qua-
« li alla lor volta ponno attaccare il lato debole.

« La critica della ragion pura si può considera-
« re come il vero tribunale in cui si giudicano tutte
« le controversie di questa facoltà, perocchè la cri-

« tica non s'immischia nelle dispute che si aggira-
« no intorno agli obbietti istessi; ma essa è stabili-
« ta per determinare e giudicare i dritti della ra-
« gione in generale, seguendo i principii della sua
« istituzione primitiva.

« Senza la critica la ragione rimane nello stato
« di natura: essa non può dar forza alle sue as-
« serzioni ed ai suoi dritti ed assicurarli se non
« che con la vittoria. Per contrario la critica, che
« deriva tutte le sue decisioni dai principii stes-
« si della sua propria istituzione, la cui autorità
« non può ad alcuno sembrar dubbiosa, ci pro-
« cura il riposo di uno stato di società civile, in
« cui non è lecito di trattare altrimenti le liti che
« per via di procedura. Nel primo stato, ciò che
« termina le quistioni, è la vittoria di cui menan
« vanto le due parti, vittoria ordinariamente segui-
« ta da una pace incerta, stabilita dall'intervento di
« un qualche potere superiore; ma nel secondo, si
« è una sentenza che rivolgendosi al principio stes-
« so delle dispute, dee portar seco una pace durevo-
« le. Le dispute interminabili della ragione specu-
« lativa ci obbligano infine a cercare il riposo in
« una critica di questa ragione, ed in una legisla-
« zione stabilita su questo fondamento; ed è ap-
« punto in tal modo che nella opinione di Hobbes
« lo stato di natura è uno stato d'ingiustizia e di
« violenza che si dovea necessariamente abbando-

« nare per sottoporsi ad un costringimento le-
« gale, che non limita la nostra libertà particolare
« se non che per accordarla con quella di tutti e col
« bene generale.

« In questo stato di libertà regolare si ha il drit-
« to di sottoporre al giudizio pubblico, senz'esser
« perciò reputato un cittadino pericoloso, i dub-
« bii che un qualcheduno non ha potuto risolvere
« da per sestesso. Questo dritto non è altra cosa
« se non che il dritto primitivo della ragionè uma-
« na, che non conosce altro tribunale se non che
« quello della ragione comune ove ciascuno ha
« la sua voce; e siccome é appunto da questa ra-
« gione comune che derivar debbono tutti gl'im-
« megliamenti che l'umanità può ricevere, così
« un tal dritto è sacro e debb'esser rispettato. Laon-
« de sarebbe da insensato il proclamar pericolose
« alcune asserzioni ardite, od alcuni attacchi in-
« considerati contro cose che digià si hanno i suf-
« fragi della miglior parte del pubblico; perocchè
« ciò è lo stesso che dar loro una importanza che
« esse non dovrebbero avere. Quando io sento a
« dire che uno spirito poco ordinario ha distrutto
« coi suoi argomenti la libertà della volontà uma-
« na, la speranza di una vita futura e l'esistenza
« di Dio, io sono curioso di leggere il suo libro;
« perocchè io mi attendo dal suo ingegno di vede-
« re allargate le mie idee. Inoltre io sono perfet-

« tamente certo ch'egli nulla di tutto questo avrà
« distrutto; e ciò non già perchè io mi credo in pos-
« sesso di argomenti inconcussi a favore di questi
« oggetti importanti; ma la critica trascendentale
« mi ha fatto comprendere nel modo più certo che
« se la ragione è incapace di stabilire delle asser-
« zioni affermative fuori il campo dell' esperienza,
« essa non l'è meno, anzi l'è più ancora per ista-
« bilir qualche cosa di negativo. Ove mai questo
« preteso spirito forte attingerà egli questa cono-
« scenza, per esempio, che non avvi Essere supre-
« mo? Questa proposizione è fuori il campo del-
« l'esperienza, e però fuori i limiti di ogni cono-
« scenza umana. Io non leggerei affatto il difen-
« sore dommatico della buona causa, perchè inol-
« tre conosco ch'egli non attacca le speciose ra-
« gioni del suo avversario che per preparare un
« cammino alle sue, e che una cosa che in ciascun
« giorno si produce non dà luogo a tante osserva-
« zioni nuove quanto una cosa straordinaria ed in-
« gegnosamente immaginata. Per contrario questo
« nemico della religione, ch' è dommatico a suo
« modo, fornirebbe alla mia critica l'occupazione
« ch' essa desidera e le darebbe l'opportunità di
« svolgere i suoi proprii principii, senza che vi
« fosse il menomo pericolo a temere.

« Ma la gioventù che viene affidata all'insegna-
« mento accademico debb'essere almeno premuni-

« ta contro gli scritti di questa natura, e deve im-
« pedirsele la conoscenza di proposizioni sì perico-
« lose fino a che il suo giudizio non sia maturo,
« o piuttosto fino a che la dottrina che le si vuole
« inculcare non abbia messe profonde radici per
« poter resistere ad ogni opinione opposta, da
« qualunque parte essa derivi? Nulla di più inuti-
« le quanto il metter per un tempo determinato
« sotto tutela la ragione de' giovani. Se in seguito
« la curiosità od il costume farà loro capitar tra
« mani questi scritti creduti pericolosi, il loro con-
« vincimento sosterrà forse questi attacchi inaspet-
« tati? Colui il quale non ha che le armi dom-
« matiche per respingere i colpi del suo avversa-
« rio, e che non sa scoprire la dialettica nascosta,
« che si ride di lui come del suo antagonista, co-
« stui vede delle ragioni speciose, che hanno il van-
« taggio della novità, opposte ad altre ragioni spe-
« ciose che non hanno affatto questo vantaggio e
« gl' inspirano questo sospetto che la credulità del-
« la sua gioventù venne ingannata: egli allora non
« crederà di poter meglio sfuggire alla disciplina
« dell'infanzia, se non che disprezzando i savii av-
« vertimenti che si ebbe ricevuti, ed accostumato
« al dommatismo, beve a lunghi sorsi il veleno
« che dommaticamente corrompe i suoi principii.
« E ciò è appunto il contrario di quello che do-
« vrebbe succedere nell' insegnamento accademi-

« co, quando però avesse per fondamento la Cri-
« tica della ragion pura. Ed infatti, perchè il gio-
« vane applicasse il più presto possibile i principii
« di questa critica, e riconoscesse la loro competen-
« za ad iscuoprire le più grandi illusioni dialetti-
« che, è necessario che gli attacchi, sì spavente-
« voli al dommatismo, fossero diretti contro la sua
« ragione debole ancora, ma rischiarata dalla cri-
« tica, e che lo si esercitasse ad esaminar le vane
« asserzioni dell' avversario con la fiaccola de'prin-
« cipii della Critica. Non gli sarà difficile di ridur-
« re in polvere queste asserzioni, e così di buona
« ora egli si sentirà la forza di guarentirsi dalle
« apparenze nocive che finiranno col perdere ai
« suoi occhi tutto il loro prestigio. Bene è vero che
« gli stessi colpi che rovinano l'edificio del nemi-
« co sarebbero egualmente funesti all' edificio spe-
« culativo che volesse innalzare egli stesso; ma a
« tal proposito egli è senza inquietudine, perchè
« non abbisogna di una somigliante costruzione, e
« vede d'innanti a se il campo della pratica ove con
« ragione può sperare di trovare un terreno più
« solido per elevarvi un sistema razionale ed utile.

« Laonde, a voler propriamente parlare, non
« avvi polemica nel campo della ragion pura. Da
« una parte e dall' altra i colpi si tirano in fallo,
« ed i combattenti non combattono che con le loro
« ombre; perocchè essi escono dai limiti della

« natura e passano in una regione ove nulla cade
« o rimane sotto il dominio del dommatismo. Quan-
« do essi si credono vincitori, le ombre che han-
« no distrutte in un subito ricompariscono come
« gli eroi del Walhalla, e di continuo ponno dar-
« si il piacere di combattimenti così poco sangui-
« nosi. »

D' altra parte Kant si sforza a distinguer la critica dallo scetticismo. Che cosa fa lo scetticismo? Esso vien dietro al dommatismo, e mette una negazione da per tutto dove il dommatismo pone una affermazione, e perchè la ragione venne convinta d'ignoranza su molti punti, esso la mette in un sospetto generale. Ora questo scetticismo che può lottare contro un dommatismo, il quale mai non si ha dato conto delle sue conoscenze e non ne sa nè l' origine, nè il valore, cade allorquando esso pretende di succedergli e d' imporre alla ragione. La ragione non si riposa che nella certezza sia della sua forza sia della sua impotenza; essa dunque mai non si riposa in uno scetticismo che può mostrarle ch' essa ignora questo o quello, ma che non l' insegna ciò ch' essa può o non può affatto sapere, e le sarà sempre permesso di aspettare nello avvenire un successo migliore dai suoi sforzi. Lo spirito umano vuol sapere se la sua ignoranza è necessaria; ma la necessità della mia ignoranza e l' inutilità di ogni ricerca ulteriore non

ponno stabilirsi empiricamente dall' osservazione: bisogna perciò approfondire la conoscenza, e questa determinazione *a priori* de' limiti della ragione è precisamente la Critica. Lo scetticismo non è che il secondo passo della ragione ed il dommatismo n' è il primo, ma « vi abbisogna ancora un terzo « passo che non può farsi che da un giudizio ma« turo e virile, appoggiato a delle regole ferme ed « universali, per valutar la ragione istessa ed iscan« dagliarne tutta la potenza. »

Laonde il torto dello scetticismo si è di non aver fatto questo terzo passo; ossia di avere attaccata la ragione su questo o quel punto e non nel suo fondo, ossia di non essere stato abbastanza sistematico, abbastanza universale, abbastanza assoluto. Noi non possiamo scuoprire altra differenza tra lo scetticismo ordinario e la Critica della ragion pura. La parentela di Kant con Hume è incontrastabile: Kant non la dissimula affatto; incessantemente egli ritorna ad Hume, ed avvi anche un momento in cui, come scontento di averne parlato troppo brevemente ed episodicamente, dichiara una volta per sempre di esaminare la natura e l' andamento del suo scetticismo.

« Hume essendo forse il più ingegnoso degli « scettici, e senza contraddizione quello il cui si« sistema può meglio condurre ad un esame fon« damentale della ragione, così conviene esporre

« l'andamento de' suoi ragionamenti e gli errori
« di un uomo sì penetrante e stimabile, errori, che
« han preso nascimento sul sentiero stesso della
« verità. »

« Hume pensava forse, quantunque egli mai
« non si sia spiegato su di ciò, che sonovi certi
« giudizii ne' quali noi aggiungiamo al nostro con-
« cetto di un obbietto qualche cosa che non vi è
« contenuta. Io ho chiamato sintetico questa spe-
« cie di giudizio. Che io in tal modo posso escire col
« mezzo dell'esperienza dal concetto che ho di un
« oggetto, questo è ciò che non presenta la meno-
« ma difficoltà. L'esperienza è anche una sintesi
« di percezioni, la quale aumenta il concetto che
« io digià ho di un obbietto col mezzo di una per-
« cezione aggiungendovi delle nuove percezioni.
« Ma noi crediamo anche potere *a priori* escir dai
« nostri concetti ed estender la nostra conoscen-
« za. Noi tentiamo di farlo o con l'intendimento
« puro, relativamente a ciò che può essere un ob-
« bietto dell'esperienza, o anche con la ragion
« pura relativamente alle proprietà o all'esistenza
« stessa di obbietti tali che l'esperienza mai non
« può farceli conoscere. Il nostro scettico non di-
« stingueva affatto queste due specie di giudizii,
« com'egli avrebbe dovuto fare, e riguardava co-
« me cosa impossibile quest'aumento di concetti
« per sestessi, e per così dire questo parto sponta-

« neo del nostro intendimento e della ragion no-
« stra; e però egli tiene come chimere della nostra
« immaginazione tutt'i pretesi principii *a priori*, e
« crede che essi non sieno altra cosa che un'abitu-
« dine, la quale si spiega con l'esperienza e con
« le sue leggi; e che sonovi in ciò delle regole pu-
« ramente empiriche, ossia contingenti in se, cui
« noi abbiamo il torto di attribuire la necessità e
« l'universalità. In appoggio di questa strana opi-
« nione, egli se ne richiama al rapporto univer-
« salmente riconosciuto delle cause con gli effetti.
« Come niuna facoltà intellettuale può passare dal
« concetto di una cosa all'esistenza di un altra co-
« sa che sia data universalmente e necessariamente
« dalla prima, così egli crede poterne conchiudere
« che senza l'esperienza non avvi nulla che possa au-
« torizzarci a formare un giudizio che avesse *aprio-*
« *ri* una simile estensione. Che la luce del sole che
« rischiara la cera e la fonde, indura nel tempo stes-
« so l'argilla, questo è ciò che l'intendimento non
« può indovinare e molto meno conchiudere an-
« cora regolarmente dai concetti che noi sulle pri-
« me abbiamo delle cose: non avvi che l'esperien-
« za la quale ci possa insegnare una tal legge. »
Kant risponde ad Hume prendendo lo stesso esem-
pio citato. « Allorquando, egli dice, la cera che
« prima era solida viene a sciogliersi, io posso di-
« chiarare *a priori* che qualche cosa ha dovuto

« precedere (per esempio il calore del sole); do-
« po che questo fatto si è prodotto secondo una
« legge costante, quantunque io non potessi *a*
« *priori* e senza lo insegnamento dell' esperien-
« za conoscere in un modo determinato la causa
« per l'effetto o l'effetto per la causa. Hume falsa-
« mente conclude dalla contingenza degli obbiet-
« ti determinati ai quali noi applichiamo la legge
« alla contingenza della legge istessa. E con ciò
« egli abbassa il principio di causalità, che si rap-
« rapporta all'intendimento ed esprime un legame
« necessario ad una regola dell'associazione delle
« idee che dipende dell' immaginazione imitativa
« e non può indicare che i legami contingenti e
« per nulla obbiettivi.

« Ma gli errori scettici di quest'uomo, per altro
« assai penetrante. derivano da un difetto che gli
« è comune con tutt'i dommatisti, ed è appunto
« ch'egli non considerava sistematicamente *a prio-*
« *ri* tutte le specie di sintesi dell'intendimento;
« perocchè avrebbe trovato che il principio della
« permanenza, per esempio (il principio della per-
« manenza del soggetto in mezzo alle variazioni de-
« gli accidenti), è come il principio di causalità,
« un' anticipazione dell'esperienza. Con ciò egli
« avrebbe potuto prescrivere alla ragion pura de'
« limiti precisi. Ma quando egli si restringe ad una
« diffidenza vaga e generale invece della conoscen-

« za necessaria di un' ignoranza ben determinata,
« allorquando egli sottopone a censura alcuni prin-
« cipii dell'intendimento, in luogo dell'intendimento
« intiero, e che rifiutando a questa facoltà ciò ch'es-
« sa non può realmente dare, egli va più lungi e
« le contrasta ogni potere di estendersi *a priori*,
« quantunque non avesse esaminata la facoltà tut-
« t'intiera; allora accade al suo sistema ciò che
« sempre rovescia lo scetticismo, ed è ch' egli stes-
« so è messo in dubbio, perchè le sue obbiezioni
« si fondano semplicemente su de' fatti accidentali
« e non su de' principii che ci obbligano necessa-
« riamente a rinunziare al dritto di far delle asser-
« zioni dommatiche. »

« Siccome poi Hume non istabilisce alcuna dif-
« renza tra i dritti fondati dell' intendimento e le
« pretensioni dialettiche della ragione, contro le
« quali sono principalmente diretti i suoi attacchi,
« così la ragione avverte che l'è aperto il campo
« per estendervisi, ed essa mai non può dello
« intutto rinunziare ai suoi tentativi, quantun-
« que spesso fosse stata ingannata; essa dunque
« si mette in guardia contro gli attacchi e vieppiù
« si ostina nelle sue pretensioni. Ma uno studio
« compiuto di tutta la facoltà fa scomparire ogni
« disputa, manda a vuoto la vanità delle preten-
« sioni eccessive, e ci porta a contentarci di una
« proprietà limitata ma incontrastabile. »

La critica avendo per risultamento d'intrattenere le nostre asserzioni, ossia d'impedire di affermare dove noi non ne abbiamo il dritto, rende con ciò più vasto il campo dell'ipotesi: laonde Kant quivi imprende a misurare i limiti ne' quali debbono rinchiudersi le ipotesi della ragion pura.

Ogni finzione della nostra immaginazione non può esser seriamente data come una ipotesi. Non vi sono ipotesi legittime se non che quelle che ponno essere giustificate dall'esperienza. Le idee della ragione non sono vere ipotesi, perocchè i loro oggetti son collocati fuori i limiti di ogni esperienza possibile. Bene è lecito di servirsi di queste idee come di una condizione necessaria all'esperienza istessa: laonde può concepirsi l'anima come semplice, per dare col mezzo di questa idea, una perfetta unità a tutt'i fenomeni interni; ma metter l'anima considerata in sestessa come sostanza semplice, ciò è fare una ipotesi che in niun caso potrebbe giustificarsi con l'esperienza, e che perciò sarebbe arbitraria ed illegittima. Le idee della ragione non potendo acquistare il carattere di vere ipotesi, non vi si può ricorrere per ispiegare i fenomeni reali: ciò sarebbe, secondo Kant, volere spiegar qualche cosa che non si comprende abbastanza con qualche cosa che non si comprende affatto; e per dar conto de' fenomeni fisici un'ipotesi fisica, comunque audace essa sia, sarà

sempre più tollerabile di una ipotesi metafisica, comoda, è vero, per la ragione, ma inutile o anche funesta alla scienza. Tal' è dunque la prima condizione dell'ipotesi: fa d'uopo che essa possa essere giustificata dall'esperienza.

Una seconda condizione, si è che essa basta a sestessa, e che non abbisogna di alcun'altra ipotesi. Questa condizione esclude ancora le idee della ragione: perocchè nè l' idea della perfezione di Dio, nè l'idea della semplicità dell'anima, rendon conto ad esse sole, per una parte dell'esistenza del male, e per l'altra dell' accrescimento e del deperimento delle nostre facoltà, vicissitudini tutte somiglianti a quelle della materia.

Non pertanto, se le ipotesi della ragion pura non hanno alcun valore quando si tratta di stabilire una proposizione dommatica, esse sono di un uso legittimo quando si tratta di difenderle dagli attacchi dell' empirismo; perocchè se non le si ponno provare, non le si ponno anche distruggere, ed è appunto per quest'ultima proprietà ch'esse si raccomandano nella polemica.

« Le ipotesi sono permesse, dice Kant, com'è « permesso di portar le armi, non per istabilire un « dritto, sibbene per difenderlo. Ma è soprattutto « in noi stessi che cercar dobbiamo l'avversa« rio; perocchè la ragione speculativa è essen-

« zialmente dialettica nel suo uso trascendentale,
« e le obbiezioni più formidabili sono dentro di
« noi. Un riposo esterno non è che apparen-
« te. Bisogna soffogare il germe delle ostilità che
« è nella natura della ragione umana. Ma come
« venirne a capo se questo germe non si lascia
« svolgere con tutta libertà, e prender vigore per
« mostrarsi e quindi radicalmente distruggerlo? La
« qual cosa si ottiene col pensar da per voi stesso
« alle obbiezioni che mai non vi furon fatte; col
« fornire al vostro avversario delle armi, collo-
« carlo sul terreno più favorevole. E in ciò non vi
« è nulla a temere, invece vi è molto da sperare;
« perocchè voi in tal modo acquisterete un posses-
« so che mai non vi potrà esser tolto. Le ipotesi
« della ragion pura, quantunque non fossero che
« armi di piombo, perchè esse non sono aguzzate
« dall'esperienza, pure saranno sempre tanto buo-
« ne quanto quelle onde il vostro avversario vuol
« servirsi contro di voi. »

Da ultimo Kant fa per le prove trascendentali ciò ch'egli ha fatto per le ipotesi della stessa natura: egli descrive le regole che per le stesse debbono seguirsi.

La prima regola è di non tentare alcuna prova trascendentale senz' avere precedentemente riconosciuta la sorgente in cui debbono attingersi i principii sui quali si pensa di stabilir questa prova.

Convien bene esaminare se questi principii appartengono all'intendimento o alla ragion pura: nel primo caso essi non hanno valore se non ne'limiti dell'esperienza; nel secondo, non sono che principii puramente regolatori che non hanno alcun carattere obbiettivo.

La seconda regola è di non ammetter per tutta prova trascendentale che un solo argomento. Ed infatti ogni proposizione trascendentale è una sintesi il cui secondo termine ha per condizione unica il primo che solo debb'essere il fondamento della dimostrazione. Questa proposizione: Tutto ciò che accade ha una causa, si appoggia sul solo concetto di ciò che accade in generale, e la prova trascendentale dell'esistenza di Dio si appoggia soltanto nella reciprocità di un essere perfetto o necessario e di un essere reale. « E però, dice Kant, se si « vede il dommatismo presentarsi con dieci argo- « menti, si può esser sicuro ch'esso non ne ha al- « cuno che sia buono: perocchè se ne avesse uno « solo che fosse certo, non avrebbe bisogno degli « altri. Esso allora si assomiglia a quell'avvoca- « to nel parlamento che avea diversi argomenti « per ciascun giudice. »

La terza ed ultima regola è che le prove sieno sempre dirette, e non indirette, *apocogiche*, come dice Kant, ossia che non si dee cercar con uno giro, fra le conseguenze di una proposizione

contraria a quella che noi vogliamo stabilire, una conseguenza erronea per provare che il principio di questa conseguenza, la proposizione contraria alla nostra è del pari erronea, e che la nostra è vera. Fa d'uopo che ciascuno sia tenuto a parlar direttamente per la sua causa, e non già contro quella del suo avversario. La prova apocogica è come quel campione che vuol dimostrare l'onore ed il dritto dalla sua parte impegnandosi in un combattimento con chiunque volesse dubitarne. Con ciò non prova intanto la verità di quello ch'egli stesso afferma. Gli spettatori, vedendo ciascun campione alla lor volta trionfare, finiscono col dubitar dell'oggetto stesso che dà occasione al combattimento. Quando le due parti agiscono direttamente, esse sentono la difficoltà della loro intrapresa, e la critica forza la ragion pura ad abdicar le sue pretensioni speculative ed a rientrar ne' limiti del suo territorio, ossia nella pratica.

Quivi finisce la disciplina della ragion pura. Questa disciplina è tutta negativa, tutta scéttica. Per giungere alla certezza Kant si rifuggia nella morale, e domanda de'lumi alla pratica, una regola che non limiti la ragione, ma che la dirigga e le faccia trovar per un altra via i tre grandi obbietti che la speculazione non avea potuto legittimamente raggiungere, cioè la libertà, l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio. L'insieme dei

motivi morali e pratici che istabiliscono queste tre grandi verità, formano ciò che Kant chiama con un nome preso dalla filosofia antica e dalla Chiesa il *canone* della ragion pura. Quivi Kant riassume le prove morali della libertà, della vita futura e dell'esistenza di Dio.

Kant si accorge egli stesso della contraddizione almeno apparente di una dottrina scettica in metafisica e dommatica in morale. Egli si accorge di non far quivi un episodio, di non violar l'unità sistematica. Egli vi si affatica con infiniti ed inutili sforzi, perocchè il problema come lo pone, è insolubile ed il mezzo che cerca è una chimera. Ed infatti ecco il problema ch'egli cerca sciogliere: abbandonar la ragione trascendentale, che sorpassa l'esperienza, e che perciò manca di realtà, senza cadere (Kant lo dice espressamente) nella psicologia, ossia nell'empirismo: da una parte delle forme vuote, de'principii regolatori senza capacità obbiettiva; e dall'altra l'esperienza sola, senza fondamento razionale, senza certezza.

Vediamo come Kant soddisfa a queste condizioni.

La dimostrazione pratica della libertà è quivi assai breve ed imbrogliata. Per comprenderla bisogna ravvicinar questo luogo della *Critica della ragione speculativa* a quelli che vi si riferiscono nella *Critica della ragion pratica*. Ecco questa

dimostrazione alquanto rischiarata; essa forma e dee formare un ragionamento perché appartenesse alla ragione, come Kant l'ha diffinita ; solo la maggiore di questo ragionamento non deve e non può essere un principio della ragione speculativa, ma un principio della ragion pratica.

1. Maggiore: noi abbiamo la conoscenza certa de' principii morali, delle leggi morali, che non consigliano ma comandano, che non proclamano ciò che accade ma ciò che debb' esser fatto, ed a questo titolo sono appellate da Kant *leggi imperative, ossia leggi obbiettive della libertà.*

2. Minore: ora le leggi obbiettive della libertà addimandano l'esistenza obbiettiva della libertà.

3. Conclusione: dunque avvi una libertà pratica reale e che (citiamo testualmente) *può esser conosciuta dall' esperienza.*

Quivi tutto è falso, tutto è contraddittorio, premesse e conclusione. Voi volete evitare la ragione trascendentale e la psicologia ; voi correte ad urtar contro l'una e contro l'altra.

1. Le premesse. Noi ammettiamo perfettamente che la ragione ci scuovre le leggi relative alla condotta, e messe al di sopra di tutte le suggestioni della sensibilità; ma a qual titolo queste leggi hanno un carattere obbiettivo? Perchè esse sono imperative, risponde la frase di Kant da noi citata. Non vi è allegato altro motivo, e noi non

ne abbiamo potuto trovare alcun altro nè quivi nè altrove. Adunque fa d'uopo esaminar questo motivo. Che cosa è una legge imperativa, un principio imperativo? È un principio che la ragione dichiara universale e necessario e che rapportandosi alla condotta, è detto non necessario ma obbligatario, lo che è la cosa istessa in quanto al carattere interno ed intrinseco del principio in se stesso. Il principio che universalmente ci fa concepire il tempo e lo spazio da per tutto ove vi sono de'fenomeni successivi o soprapposti è anche un principio imperativo, non per l'azione, percchè quivi non avvi azione a fare, ma per la concezione. E Kant che così fortemente ha separato il di dentro ed il di fuori, il soggetto e l'obbietto, Kant darà ad un principio della ragione tale o tal altro carattere secondo le sue applicazioni esterne ed accidentali e non secondo la virtù che l' è propria? In tutto come quando si tratta di fenomeni successivi, la ragione concepisce il tempo e non lo spazio, e lo spazio e non il tempo quando si tratta di fenomeni soprapposti; così quando si tratta di atti da farsi o da non farsi, i principii della ragione si dicono pratici e non speculativi; ma il loro carattere intrinseco è lo stesssò: essi appartengono alla ragion pura e non alla sensibilità, essi sono universali, essi sono necessarii; ora la necessità pratica è l'obbligazione. Ecco tutto il sistema della

legge morale imperativa. Se non è così, in che questa legge imperativa come tutte le leggi universali e necessarie della ragione ha essa questo carattere obbiettivo che Kant le attribuisce e che nega a tutti gli altri? Applicate a questa nuova legge la critica di Kant. O questa critica non val nulla contro le altre leggi, ovvero essa opprime quelle. Quella infatti è anche la ragione che ce la dà, la nostra ragione, la ragione umana secondo la sua propria natura, ossia, come si esprime Kant, la ragione subbiettiva. Se la ragione è obbiettiva perchè essa comanda, fa d'uopo riconoscere ch'essa è anche obbiettiva nell'estetica trascendentale, nella psicologia razionale, nella cosmologia, nella teologia; perocchè quivi anche essa comanda, essa ha un carattere imperativo manifesto: o bisogna riconoscere che, quantunque essa comandi, non comandando che in virtù della sua propria natura, ella ora come sempre è subbiettiva. Confessiamo dunque che la obbiettività del principio morale imperativo è una ipotesi in contraddizione con l'intiero sistema di Kant.

2. La conclusione. Se nel sistema di Kant la maggiore è puramente subbiettiva, la conclusione debb'esserlo ancora, e la libertà pratica non ha obbiettività reale. Ma non è in ciò solo il difetto della conclusione. Quello che essa ha di straordinario e di particolare si è che Kant af-

ferma, però senza darne alcuna prova, che questa libertà pratica, è conosciuta dall'esperienza. Primamente in qual modo la conclusione di un sillogismo (una conclusione di cui tutta la forza si appoggia a quella della maggiore, ossia di un principio razionale) in qual modo questa conclusione può addivenire una verità di esperienza ossia un fatto? E che! la libertà non era un fatto di esperienza o era un fatto di esperienza senz' alcun valore, prima del sillogismo fondato sulla legge morale, e dopo questo solligismo essa addiviene un fatto di esperienza in potere di un' autorità legittima! La maggiore di un sillogismo qualunque essa si sia, non può dare che una conclusione che l' è conforme. Quivi se così si vuole, la maggiore è obbiettiva, ma infine essa è razionale; dunque la conclusione debb' essere anche razionale, ed è assurdo il il ragionare per concludere all' esperienza. L' esperienza non si prova per via sillogistica, essa si prova per sestessa, essa ha la sua propria evidenza. Notate ancora che quivi l' esperienza cui Kant si appella, è l'esperienza interna, cioè la coscienza; ma ricordatevi pure che Kant non riconosceva alcuna autorità nella coscienza. Secondo lui, la coscienza è una dipendenza della sensibilità; in ogni caso o che essa si riferisca alla sensibilità od all'intendimento, Kant sempre lo ripete, non può dare che fenomeni ed apparenze; ed in qual modo essa darebbe contro

la sua natura e la sua legge generale, non l'apparenza ed il fenomeno illusorio della libertà, ma una libertà reale ed obbiettiva! Ecco dunque l'esperienza e la coscienza che ci danno l'obbiettivo, e la psicologia finora disprezzata, che riprende un'autorità al di sopra di tutte le obbiezzioni della critica! Ma se la coscienza ha quest'autorità in morale, perchè non l'avrà essa in tutto il rimanente? L'esperienza interna, la coscienza non mi dimostra che io sono libero, per esempio, di togliermi o di restarmi in un posto, di leggere un dato libro e non già un altro, di fare o di non far questo o quello; e questa stessa coscienza immediatamente trova un'autorità assoluta, invincibile a tutta la dialettica trascendentale, dacchè si tratta di togliermi o di restarmi in un posto, di agire o non agire, non più secondo i dettami della ragione sola, ma secondo quelli della ragion pratica! Metamorfosi maravigliosa che riguardata da vicino svanisce e si spiega semplicemente con l'esagerazione sistematica di un fatto incontrastabile le mille volte notato! La coscienza attesta la libertà, essa l'attesta sola, l'attesta con una autorità sovrana; ma la sua testimonianza ha più o meno di vivacità secondo le circostanze. Laonde nel corso ordinario della vita, per gli atti insignificanti, la coscienza ci dice che noi siamo liberi; ma essa lo dice con maggior forza ed energia quando gli atti da farsi o da non

farsi hanno dell'importanza, e soprattutto quando si tratta del bene e del male, della virtù e del delitto. Nell'atto virtuoso, più il sacrificio è grande, più il potere che lo compie, la libertà è manifesta; più sono dolorose le determinazioni che noi prendiamo contro le suggestioni della sensibilità, più ci è evidente che noi siamo in una certa misura indipendenti dalla sensibilità. La prima ricompensa di un atto libero e virtuoso si è d'inculcar più profondamente all'anima il convincimento della libertà e del dovere. Colui che non ha fatto un solo atto libero, dove acquisterebbe l'idea della libertà? Dove l'egoismo assoluto attingerebbe l'idea del sacrificio? Il più piccolo atto di libertà dimostra la libertà meglio che tutt'i ragionamenti: è questa la migliore confutazione di tutti gli argomenti contrarii; perocchè allora la libertà non è soltanto possibile, essa è effettuata in un fatto certo, in un fatto di coscienza. Se la fede conduce alla pratica, la pratica anche insegna la fede, e la morale è la migliore scuola di filosofia. Se Kant non avesse detto altro che questo, egli avrebbe detta la verità, ma non avrebbe fatto un sistema. Per fare un sistema, per abbassar la metafisica d'innanzi alla morale, bisognava sostenere che la libertà in ogni rincontro è incerta, e ch'essa non giunge all'evidenza che nella morale, perocchè in essa ella è provata dall'esperienza. Ma l'esperienza non

aspetta delle situazioni straordinarie per attestare che noi fossimo sempre liberi nelle più piccole come nelle grandi cose; solo il sentimento di nostra libertà non mai tanto risplende quanto nel contrasto del dovere e della passione, nel sacrificio della passione al dovere. In questa lotta è il trionfo della libertà, ma non il suo unico fondamento. La nostra libertà morale dichiara energicamente la nostra libertà generale; ma essa la suppone. L'autorità della coscienza quivi non è legittima se non perchè essa l'è sempre, come la ragione. Si pretende forse che la ragione detta speculativa non possa dare che delle leggi regolatrici, senza insegnarci nulla della realtà degli oggetti istessi? Si tolga alla ragione detta pratica la virtù che le si vuole attribuire; la legge morale non è più che una forma vuota della ragione, e ricade sotto le obbiezzioni della dialettica trascendentale. Una volta che si sconosce il dritto della coscienza di attestar, contro tutt'i sofismi accumulati, e l'esistenza reale dell'io e quella della nostra libertà, si spegne il lume che solo può rischiararci, ed oltracciò si rifiuta la sola testimonianza cui poi si è obbligato di ricorrere; abbassando la psicologia all'empirismo, non si fa altro che condannar sestesso allo scetticismo di cui l'unico rimedio è l'inconseguenza.

Questa nobile inconseguenza non è mancata a Kant. Noi ne lo felicitiamo e glie ne facciamo pu-

re un'accusa. Conseguente in morale, Kant non avrebbe dovuto ammettere che una libertà trascendentale in virtù del ragionamento per noi citato, od una libertà empirica a nome dell'esperienza interna ch'egli invoca; ed è appunto per la stessa inconseguenza che la sua teologia morale ristabilisce Dio e l'altra vita contro gli argomenti della sua dialettica.

Il punto di partenza è lo stesso, l'esistenza della legge morale. Bisogna guardarsi dal confondere la prudenza interessata, che ci dice ciò che convien fare per esser felici, dalla legge che ci comanda quello che noi dobbiamo fare non solo per essere, ma per meritare di esser felici. La prudenza si fonda su principii empirici, perocchè io non posso sapere se non che col mezzo della esperienza qual condotta può menare alla felicità; la legge morale s'impone *a priori* alla volontà di tutti gli esseri ragionevoli; essa non è subordinata a certe condizioni sensibili, essa è assoluta, ed in ciò appunto consiste la realtà obbiettiva di questa legge.

Ciò non è tutto: se vi sono principii morali necessarii che ci comandano di far quello percui noi meriteremo di esser felici, è anche necessario (ed è questa l'espressione di Kant) di ammettere che ogni uomo ha dritto di sperare una somma di felicità eguale a qualla di cui egli si è reso degno con la sua condotta, e che in tal modo vi debb'es-

sere un legame necessario tra la virtù e la felicità. La speranza della felicità non debb'esser considerata come il fondamento della moralità, perocchè con ciò verrebbe ad alterarsi la purezza, si distruggerebbe anche l'essenza dell'intenzione morale; ma la moralità soddisfatta porta seco come conseguenza necessaria, come un debito la felicità, ed è appunto nell'unione di queste due cose che consiste il bene sovrano. Ora questa unione, perchè fosse effettuata, suppone una ragione suprema che unendo una volontà morale santissima alla più gran potenza comparte la felicità a tutti gli esseri che la meritano. Nel regno della natura, per ricordar con Kant un'espressione di Leibnitz, gli esseri ragionevoli, quantunque sottoposti alle leggi morali non ponno aspettarsi altre conseguenze dalla loro condotta se non che quelle che derivano dal corso delle cose sensibili: ma siccome la nostra ragione ci eleva al di sopra di questo regno, e ci fa concepir quello dello spirito e della grazia, in cui la felicità siegue la virtù come la conseguenza il suo principio, bisogna ammettere un essere supremo che rende possibile questo regno, ossia che effettui l'unione della virtù e della felicità. In tal modo trovasi dimostrata l'esistenza di Dio che Kant chiama l'ideale del bene sovrano. Ma il mondo che noi abitiamo non ci mostra quest'armonia perfetta che dev'esistere tra la felicità e la virtù;

e poichè quest'armonia è necessaria, poichè essa debb'essere, conviene ammettere un mondo in cui Dio ristabilisce quest'armonia. « Per conseguen-« za, dice Kant, Dio ed una vita futura sono due « supposizioni inseparabili della necessità in cui « noi siamo di concepir l'armonia della felicità e « della virtù. Per conseguenza, egli dice, senza un « Dio e senza un mondo che non ci è noto adesso « ma che noi speriamo, la virtù è degna di lode e « di ammirazione, ma essa non effettua il bene so-« vrano che dalla nostra ragione si concepisce. »

Ed è appunto in tal modo che la ragione pratica fonda l'esistenza di Dio, e determina nel tempo stesso tutti gli attributi divini. Essa ci dà un Dio unico, perocchè le volontà diverse non ponno spiegare l'unità che regna nel mondo morale; onnipotente, affinchè tutti gli esseri e tutt' i rapporti che gli esseri sostengono con la moralità gli fossero sottoposti; onnisciente, affinchè l'interno dei sentimenti ed il loro valore morale gli fossero noti; presente in ogni luogo, affinch' egli potesse prestare immediatamente l' assistenza che il mondo addimanda; eterno, affinchè in niun tempo l'armonia meravigliosa della natura e della libertà venisse a mancare, etc.

Giunto a questo punto, Kant si sforza di rannodar la ragione pratica alla ragione speculativa, riunendo l'unità delle leggi fisiche a questa stessa

idea del bene sovrano ch'è il principio dell' unità del mondo morale; con ciò egli assegna alla fisica la dignità di una scienza teologica, agli occhi della quale l'unità del mondo non più è fortuita ma necessaria e si appoggià sull' esistenza di un essere supremo ed unico. Egli fa vedere ch'è al progresso delle idee morali che la teodicea dee i suoi avanzamenti. « Prima che le idee morali fossero suf« ficientemente depurate e determinate, la cono« scenza della natura e delle altre scienze coltiva« te d' una maniera notevole, non avean potuto « produrre che idee vaghe e grossolane della Di« vinità, ed avean lasciato gli uomini in una sor« prendente indifferenza rispetto alla quistione di « Dio. La legge infinitamente pura di nostra reli« gione, in perfezionando le idee morali, preparò « una conoscenza migliore di Dio, senza che i pro« gressi delle scienze fisiche o delle vedute tra« scendentali giuste e vere (somiglianti vedute sem« pre sono mancate) vi avessero contribuito; ed « è appunto in tal modo che si è giunto a questa « conoscenza della Divinità che noi ora riguardia« mo come esatta, non perchè la ragione specula« tiva ce ne dimostra la verità, ma perchè essa « perfettamente si accorda coi principii morali del« la ragione. »

Kant quivi osserva che noi non abbiamo il dritto di partir dall' idea di Dio per derivarne le idee

morali; perocchè sono appunto le idee morali quelle che ci conducono a riconoscere un essere supremo che sia il modello di ogni santità; per conseguenza non si ponno considerar le leggi morali come fortuite, e risultanti dalla semplice volontà di Dio. La virtù non è obbligatoria per la sola ragione ch'essa è un ordine di Dio; ma essa non ci pare un ordine di Dio se non perchè ci obbliga internamente. Ed è appunto a quest'obbligazione che sempre convien ritornare.

Sono nella credenza (*Fürwahrhalten*) i tre gradi seguenti : l'opinione (*Meinen*), la fede (*Glauben*) e la scienza (*Wissen*). Allorquando la nostra credenza è tale ch' ella esiste non solo per noi, ma per tutti, e che noi abbiamo il dritto d'imporre agli altri, noi allora abbiamo la scienza o la certezza. Se la credenza non è sufficiente che per noi, e non possiamo imporla agli altri, è questa la fede od il convincimento. L'opinione è una credenza insufficiente e per gli altri e per noi stessi. La scienza esclude l'opinione: laonde nelle matematiche pure non avvi opinione: bisogna sapere od astenersi da ogni giudizio. Accade lo stesso de' principii morali: l'opinione che una data azione è permessa non basta, bisogna ch'essa lo sia. La credenza prodotta dalla ragione speculativa non ha nè la debolezza di una opinione, nè la forza di una certezza: è questa la fede; tal' è la specie

di credenza che la teologia naturale comporta. Allorquando, per dirigermi nello studio della natura, io suppongo un savio creatore, e che il risultamento delle mie ricerche viene anche a confirmar l'utilità d'una supposizione di cui nulla per altro ne dimostra la falsità, allora io direi troppo poco, se chiamassi la mia credenza in Dio una semplice opinione; io posso anche giungere a dire, di creder fermamente in Dio. Noi troviamo pure delle ragioni sufficienti per credere all'immortalità dell'anima, allorquando poniam mente alle grandi qualità della natura umana, ed alla brevità della vita, brevità ch'è tanto poco in armonia con una natura tanto ricca. Ma questa fede all'esistenza di Dio e della vita futura è una fede vacillante e che spesso non può star ferma contro le difficoltà che la speculazione le viene opponendo. La cosa però procede diversamente per la credenza ingenerata dagli argomenti della ragion pratica: essa tanto è in me indestruttibile quanto la legge morale istessa. Non pertanto Kant non dà a questa credenza il « nome di scienza. Niuno, egli dice, può vantarsi di « sapere che avvi un Dio ed una vita futura; perocchè se qualcuno lo sapesse, egli sarebbe appunto « l'uomo di cui da lungo tempo vado in cerca: « ogni sapere può esser comunicato, ed io potrei « sperare di veder la mia scienza estendersi mara- « vigliosamente col mezzo delle sue istruzioni. No,

*

« quivi la certezza non è logica, sibbene morale;
« e come essa si appoggia ad un fondamento sub-
« biettivo, al sentimento morale, così io non deb-
« bo dire: Egli è moralmente certo, ma: Io sono
« moralmente certo che avvi un Dio. »

La fede in Dio e nella vita futura è dunque intimamente unita con la coscienza morale; essa si fortifica o languisce con essa, ed il miglior mezzo di render gli uomini virtuosi sta nel renderli sinceramente credenti.

In riassunto, la prova morale su cui Kant stabilisce l'esistenza di Dio e la vita futura, può esser presentata a questo modo:

Vi deve necessariamente essere armonia tra la virtù e la felicità; ora quest' armonia non è nel mondo sensibile; dunque bisogna ammettere un Dio ed una vita futura che restituiscono alla virtù la felicità che le appartiene.

Qual' è il carattere di questa proposizione che forma la maggiore del ragionamento: vi debb'esser necessariamente armonia tra la virtù e la felicità? Kant pretende di condurci con la sua teologia morale ad un Dio che non è più un semplice ideale della ragione ma che ha un' esistenza reale, in un altro mondo, in una città spirituale ch' esiste al di fuori delllla ragione che la concepisce, dell'anima che la spera. Adunque fa d' uopo ch'egli accordasse al principio sul quale si appoggia un

valore obbiettivo. Ora Kant ha egli il dritto di riguardar come un principio obbiettivo il principio del merito e del demerito? Egli ci dice ch'è *necessario* l'ammettere che la virtù porta seco la felicità, che ogni buon'azione debb'esser compensata; ma non è anche necessario, secondo lui, di ammettere che tutto ciò che comincia a comparire ha una causa, che i corpi sono nello spazio, che gli avvenimenti sono nel tempo? Perchè la necessità sarebb' essa in un caso il segno della realtà obbiettiva, quando essa non l' è nell' altro? Perchè il principio del merito e del demerito avrebbe un valore che non hanno affatto gli altri principii necessarii che s' impongono agli altri come a noi stessi? Risponderà forse Kant che questo principio è ligato d' una maniera indissolubile alla legge morale, e che questa legge gli comunica il valore obbiettivo ch' essa stessa possiede? con ciò egli non farebbe altro che allontanar la difficoltà, e noi abbiam mostrato che la legge morale, imperativa ed obbligatoria, non può avere nel sistema di Kant più valore obbiettivo che ogni altro principio necessario, perocchè l' obbligazione nel fondo non è altro che la necessità.

Perchè pienamente si appercepisse la contraddizione ch' esiste tra la teologia morale di Kant e la sua metafisica, basta confrontar la prova morale dell'esistenza di Dio con una delle pruove dette

speculative. Il principio delle cause finali, applicato al mondo, ci conduce all' idea di Dio; ma qualunque si sia la preferenza confessata da Kant per questa prova, Dio, secondo lui, anche quivi rimane per noi un puro ideale. Ora se il Dio delle cause finali non è che un ideale, quello del merito e del demerito non può esser pure che un ideale; solo, quando l'uno è il principio regolatore delle nostre conoscenze fisiche, l'altro è il principio regolatore de' nostri concepimenti morali, e per conseguenza un ideale morale; ecco tutta la differenza che Kant ha il dritto di stabilire. Andar più oltre, sostituire a questa differenza quella dell' esistenza ideale e dell' esistenza reale è una contraddizione manifesta.

Voi avete veduto in qual modo, partendo sempre dallo stesso principio, dalla legge dell' unione della virtù e della felicità, Kant ritrova i principali attributi di Dio, l' unità e l' onnipotenza, l' onniscienza, l'eternità, attributi la cui conoscenza era rimasta tutta ideale come quella dell' esistenza stessa di Dio. E queste sono per parte di Kant tante nuove inconseguenze. Ed infatti le pruove morali con cui egli stabilisce gli attributi di Dio suppongono le pruove speculative ch' egli ha rigettate come impotenti, per modo che le prime ponno ben consolidar le seconde, ma non supplirle. Adunque Kant non raggiunge il suo scopo,

ch' è quello di costruire una teologia morale la quale bastasse a sestessa.

Kant si ebbe ragione di dire in rapporto alla prova fisico-teologica, che l'ordine e l'armonia che noi ravvisiamo nel mondo ponno farci sospettar l'unità di Dio, ma che non bastano a convincerne: perocchè l'armonia del mondo fisico ha le sue dissonanze almeno apparenti, ed infatti l'unità assoluta dell'opera noi non la conosciamo, nè possiamo conoscerla: adunque non implica contraddizione il supporre che più cause abbiano potuto concorrere ad un'opera la cui unità assoluta non è evidente; adunque è vero il dire che senza l'idea *a priori* di un essere perfetto, infinito, necessario, e per conseguenza uno, la prova fisica dell'unità di Dio sarebbe insufficiente; ma ciò è anche vero della prova morale di questa unità. Senza dubbio l'unità morale che serve a Kant di punto di partenza per elevarsi all'unità di Dio è una unità assoluta; perocchè è l'essenza stessa della legge morale e della legge del merito e del demerito di èsser concepiti come necessarii ed universali, sempre e da per tutto gli stessi; ma accanto al mondo morale in cui regnano queste leggi che ci rivelano la sua unità e quella del suo autore, è il mondo fisico quello in cui queste leggi sono contraddette, in cui regnano delle leggi diverse, che potrebbero adunque avere un autore differente, per modo che

noi potremo concepire più dei per più mondi, se d' altra parte non abbiamo la concezione dell'unità assoluta di Dio. Noi potremo ripetere la cosa stessa per l'onniscienza e l' eternità di Dio. Questi attributi derivano dalla concezione dell'essere necessario ed assolutamente perfetto; le prove morali come le prove fisiche li confermano e li rischiarano; ma le une e le altre non potrebbero darci questi attributi, senza le prove metafisiche malamente combattute e sostituite dalla Critica della ragion pura.

Noi l'abbiamo già veduto, Kant non ha il dritto di mostrarsi dommatico in morale. Laonde in taluni luoghi, a render meno spiccata l' inconseguenza, ha egli abbassato d' alquanto il suo dommatismo, negando alla teologia morale il carattere scientifico, la certezza logica. Ma quivi anche noi possiamo opporre Kant a sestesso. Egli concede troppo o troppo poco a ciò che egli dice teologia morale: egli le accorda troppo in assegnandole un valore ch'essa non può avere nel suo sistema; le accorda troppo poco quando, dopo di esser partito da un principio necessario che dichiara obbiettivo, non si crede ancora in dritto di chiamar scientifica la conoscenza di Dio, rigorosamente dedotta da questo principio. Certamente se l'unione della felicità e della virtù è necessaria, e se questa unione non può esister senza Dio, Dio esiste; e quando

noi supponiamo la verità o la certezza assoluta delle premesse, come fa Kant, perchè non accordare lo stesso carattere di certezza alla conclusione? Pare dunque che quivi Kant abbia voluto velar d' alquanto l' enorme contraddizione che passa tra la sua teologia morale e la sua metafisica; ma egli non fa che aggiungere una nuova inconseguenza a tante altre inconseguenze.

In riguardo a noi parleremo, se lo si vuole della nostra fede all'esistenza di Dio; ma agli occhi nostri non avvi tra la fede e la certezza la differenza che Kant vi ha posta. L'una e l'altra derivano dalla ragione, ma la prima è spontanea, istintiva; essa non suppone veruno esercizio della riflessione; ed è questo lo stato della ragione che crede a sestessa senza darsi conto della sua credenza, senz'analizzarla ed approfondirla; la seconda è lo stato della ragione, dopo ch'essa ha esaminata la sua credenza, che l'ha sottoposto ad un esame riflesso e che di bel nuovo vi si riposa. Avvi tra la fede e la certezza la differenza che separa il senso comune e la filosofia: l'una è identica all'altra nel senso che non si contiene più nell'una che nell'altra. La filosofia non distrugge la fede, essa la cangia in certezza: essa non distrugge il senso comune, ma lo rischiara e lo eleva alla sua espressione più semplice e più alta.

Kant istesso nella metodologia, ha scritte que-

ste belle parole: « La natura in ciò che interessa « tutti gli uomini senza distinzione, non è colpe« vole di alcuna distribuzione parziale de' suoi « doni, e la più sublime filosofia, quando trat« tasi del fine della natura umana, non può cor« rer più oltre dell' intelligenza più volgare. » Certo mai non si aspettava di trovar queste massime in bocca ad un uomo che si mette in contraddizione flagrante con l'opinione del genere umano; perchè non è vero che il genere umano non trova come Kant, la fede o la certezza che nella morale e che per tutt' altro esso dubita e non si crede in dritto d'affermare altra cosa se non che le sue idee. La critica di Kant non rappresenta il senso comune; e però è necessaria una critica più imparziale e più larga che accordando alla morale l'importanza che essa merita, non pretende elevarla sola su le ruine della metafisica, una critica che, da per tutto ove il senso comune dell' umanità incessatamente riproduce le stesse affermazioni, affermasse con esso senza tema d'inganno, limitandosi a cangiare una credenza spontanea ed istintiva in una credenza riflessa, in una certezza scientifica. Ma terminiamo l'esposizione della Metodologia con l'analisi rapida delle sue due ultime parti, *l'architettonica e la storia della ragion pura.*

L'architettonica della ragion pura è l'arte di for-

mare un sistema delle conoscenze della ragion pura aggruppandole sotto una unità scientifica, per modo da non sembrare che membri di un medesimo tutto. Adunque l'architettonica è una parte essenziale della metodologia; essa completa la disciplina ed il canone della ragion pura. Kant non ne vuol dare che un saggio.

Primamente distingue *la conoscenza storica* (*cognitio ex datis*) dalla *conoscenza razionale* (*cognitio ex principiis*) La conoscenza è istorica quando colui che la possiede, da qualunque parte essa venga, sia che la deve all'esperienza o all'educazione, non può darsene conto in riattaccandola ai suoi veri principii, alla ragione. Così, colui ha una conozcenza storica del sistema di Wolf, il quale avendo appresa questa filosofia, e possedendone tutte le proposizioni, definizioni e prove a segno da poterle in certo modo contar sulla punta delle dita, trovasi imbarazzato quando gli si contrasta una definizione, e non sa nè come deve difenderla, nè donde egli potrà prenderne un'altra. Egli si è formato su di una ragione straniera; ha ben compreso e ben ritenuto, ossia ha bene appreso, ma egli non è, dice Kant, che la statua di gesso di un uomo vivente. Adunque la conoscenza storica non basta; colui che se ne contenta, non si allontana di una spanna dalla scuola e rimane scolare in tutta la

sua vita. La conoscenza debb'esser razionale, ossia convien conoscere le sorgenti generali dond'essa deriva, i principii sui quali essa si fonda. Si può apprendere a filosofare, ma non si apprende la filosofia; non la si riceve tutta formata da una mano estranea; quivi fa d'uopo di essere inventore e non imitatore. « La filosofia non è che l'idea di « una scienza possibile. Non la si può appren-« dere, perocchè dov'è essa? chi la possiede? a « quali segni riconoscerla? Solo può apprendersi a « filosofare, ossia ad esercitar l'ingegno in ricer-« cando i principii generali che dominano certe « quistioni, ma in riserbandosi sempre il dritto di « esaminarne la sorgente, e di confermarli o « rigettarli. »

Non si avrebbe della filosofia una idea esatta e compiuta, se la si rappresentasse come un sistema della conoscenza che aspira ad una unità scientifica, ad una perfezione logica; fa d'uopo considerarla da un altro punto di veduta, come la scienza del rapporto di ogni conoscenza allo scopo essenziale della natura umana (*theologia rationis humanae*).

Fra i fini essenziali della ragione, ve ne ha uno ch'è il primo, il più elevato, cui tutti gli altri si subordinano e percui essi non sono che de' mezzi; questo fine è la destinazione totale dell'uomo, e la filosofia che vi si rapporta si dice filosofia mora-

le. Ed è appunto a causa della preminenza della filosofia morale su di ogni altra ricerca della ragione che gli antichi soprattutto intendeano per filosofo il moralista, e da ciò deriva che ora anche si dice filosofo colui al quale la ragione sembra di avere insegnato il governo di sestesso.

Ed è appunto in questo modo sublime che Kant comprende la scienza filosofica: egli di continuo ritorna su questa idea che ricorda la filosofia platonica e che converrebbe ammirar senza restrizione se non avesse trascinato Kant ad assorbir la metafisica nella morale, ed a sacrificare intieramente la prima alla seconda.

Seguiamolo ora nelle divisioni ch' egli stabilisce nella filosofia.

Primamente, secondo che la filosofia abbraccia soltanto le conoscenze della ragion pura o le conoscenze che derivano da' principii empirici, essa è filosofia *pura* od *empirica*.

La filosofia pura ha due parti: nella prima che è la critica, essa ricerca ed esamina tutte le conoscenze pure *a priori*; nella seconda, ch' è la metafisica, essa ordina i dati della critica.

La metafisica, secondo che si applica all'uno dei due oggetti della scienza, ciò ch' *è*, ciò che *debb'essere*, è, o metafisica della natura (*Metaphysik der Natur*) o metafisica de' costumi (*Metaphysik der Sitten*). L'una è lo studio delle conoscenze

pure speculative, eccettuate le conoscenze matematiche; l'altra comprende i principii che determinano e rendon necessaria ed obbligataria *apriori* una data condotta; essa per conseguenza neglige tutte le condizioni empiriche della natura umana, ogni *antropologia.*

Kant mostra perchè l'idea della metafisica è rimasta si lungamente vaga ed oscura.

« La ragione umana, egli dice, fin da quando
« ha cominciato a pensare o piuttosto a riflettere,
« mai non ha potuto mancare di una metafisica;
« ma essa non ha saputo sceverar questa metafisica
« da ogni elemento estraneo. L'idea di una tale
« scienza è tanto antica quanto la ragione specu-
« litava; e qual ragione non ispecola, sia alla ma-
« niera scolastica, sia alla maniera popolare? Non
« pertanto si dee confessare che la distinzione dei
« due elementi nella nostra conoscenza, di cui
« l'uno ci è dato intieramente a *priori*, mentre
« che non conosciamo l'altro che *a posteriori* dal-
« l'esperienza, è rimasto anche assai oscuro pei
« pensatori di professione, ed in tal modo mai
« non si è potuto ben determinare la vera idea di
« una scienza che per si lungo tempo e così forte-
« mente ha occupata la ragione umana. Quando
« si diceva: La metafisica è la scienza de' primi
« principii della ragione umana, con ciò non si
« dinotava una specie particolare di principii, ma

« solo un grado più elevato di generalità, e così
« non poteasi chiaramente distinguere la metafisi-
« ca dall'empirismo, perocchè anche fra i principii
« empirici ve ne sono di quelli più generali e per
« conseguenza più elevati degli altri, e nell'ordine
« della generalità (quando non si distingue ciò che
« è conosciuto *a priori* da ciò che non è conosciu-
« to che *a posteriori*) dove tracciar la linea che
« dee separare la prima dall'ultima parte, i mem-
« bri superiori dagl'inferiori? Che cosa si direbbe
« se la cronologia non potesse contar le epoche del
« mondo che in dividendole in primi secoli ed in
« secoli successivi? Potrebbesi domandare se il
« quinto secolo, se il decimo, etc. appartengono
« anche ai primi secoli. Io ancora domando: l'idea
« dell'estensione appartiene ella alla metafisica?
« Voi rispondete di sì. E l'idea del corpo? Voi
« rispondete di sì. E quella del corpo fluido?
« Voi siete maravigliati, perocchè se così si conti-
« nua, tutto apparterrà alla metafisica. Donde si
« vede che il grado di generalizzazione non può
« servire a determinare i limiti di una scienza, ma
« che ci fa d'uopo una distinzione radicale, una
« differenza di origine. Ciò che oscurava pure l'idea
« fondamentale della metafisica, si era la rassomi-
« glianza che questa scienza ha come conoscenza
« *a priori*, con le matematiche. Da ciò è derivato
« che i filosofi essendo inciampati nella definizione

« stessa della loro scienza, non poteron dare ai loro « lavori uno scopo determinato, una direzione sicu« ra, e che con un piano sì arbitrariamente trac« ciato, ignorando la strada che dovean tenere, e « sempre divisi sulle scoperte che ciascuno di essi « pensava di aver fatte, resero la scienza spre« gevole agli altri, e finirono col disprezzarla essi « medesimi. »

Adunque fa d'uopo trovare una definizione in cui non s'incontrano i difetti indicati. Secondo Kant, la metafisica è la scienza che dar dee un'unità sistematica alla conoscenza pura *a priori*; con ciò egli determina l'origine stessa e la natura dei principii di cui si occupa la metafisica; voi inoltre avete veduto in qual modo, al cominciar della Metodologia, egli distingue la conoscenza matematica dalla conoscenza filosofica, per modo che più non avvi confusione possibile.

Quali sono ora le suddivisioni della Metafisica della natura? perocchè qui non vi debb'essere quistione che di questa parte della metafisica la quale ha per obbietto non ciò che debb'essere, ma ciò ch'è.

La metafisica comprende la *filosofia trascendentale* e la *fisiologia della ragion pura*. La prima ricerca nell'intendimento e nella ragione tutti i concetti tutt'i principii che si rapportano agli obbietti in generale, senz'ammettere alcun obbietto

determinato ed indipendente da ogni verificazione sperimentale, ed è questa l'*ontologia* che si divide in *cosmologia* ed in *teologia trascendentale*; la seconda studia la natura o l'insieme degli oggetti dati dai sensi o da una intuizione qualunque; ma siccome essa non prende degli oggetti che una conoscenza *a priori*, così è una fisiologia razionale; e siccome non vi sono che due sorte di oggetti nella natura, gli esseri corporali e gli esseri pensanti, così non vi sono che due specie di scienze che nascono da questo studio, cioè: la *cosmologia razionale* e la *psicologia razionale*.

Come lo si vede, Kant non comprende nella metafisica la psicologia empirica, da cui si sono attese, egli dice, tante cose grandi ai giorni nostri per lo rischiaramento della metafisica, dopo di aver perduta la speranza di non far nulla di buono *a priori*. Egli la colloca con la fisica empirica, nella filosofia applicata, la cui filosofia pura contiene i principii *a priori*. « Non pertanto, egli dice, per confor-
« marsi all'uso delle scuole, le si può anche lascia-
« re un picciol posto, ma solo come episodio, nel-
« la metafisica. D'altra parte essa non è ancora
« ricca abbastanza perchè sola fosse l'obbietto di
« uno studio, ed è troppo importante perchè la si
« dovesse intieramente escludere ed unirla a qual-
« che altra scienza con cui avesse meno rapporti
« che con la metafisica. Ella da lungo tempo non

« vi è ammessa che come estranea, aspettandosi
« che possa stabilire il suo domicilio in una vasta
« antropologia (che sarebbe come l'appendice del-
« la fisica empirica). »

Kant ritorna anche quivi a dire dell'utilità negativa della metafisica, di questa scienza che non ha perduto della sua considerazione se non perchè le si domandava quello ch' essa non potea dare, e perchè si è veduta ingannata nelle speranze chimiriche ch'eransi in essa riposte. Se essa non è il fondamento della religione, n'è come il baluardo, e se essa non istabilisce le verità delle asserzioni del dommatismo, neanche autorizza le negazioni dell'empirismo. « Si può esser sicuro, aggiunge Kant, che, a malgrado tutto il disdegno che possono mostrare per essa coloro che giudicano una scienza, non secondo la sua natura, ma secondo i suoi effetti accidentali, sempre si ritornerà alla metafisica come ad un'amica, che la ragione, quando si tratta del suo scopo essenziale deve infaticabilmente affaticarsi sia ad istabilir delle conoscenze fondamentali, sia a rovesciar le idee digià ricevute. »

Sotto il nome di *storia della ragion pura*, Kant gitta uno sguardo rapido e sistematico sul passato della filosofia.

« È assai notevole, egli dice, quantunque natu-
« ralmente non possa esser altrimenti, che gli uo-
« mini nella infanzia della filosofia, cominciaron

« donde ora noi volentieri finiremmo, ossia ch'es-
« si primamente presero per obbietti de' loro stu-
« dii Dio e la speranza o anche la natura del-
« l'altra vita. La grossolanità delle idee religiose
« che le pagane tradizioni avean conservate dello
« stato primitivo de' popoli, non impedì gli spiriti
« più illuminati di abbandonarsi a delle libere ri-
« cerche sugli stessi obbietti, e non ci volle molto
« a comprendere che non vi può essere altro mo-
« do di piacere alla potenza invisibile che regge il
« mondo, e di esser felice, almeno in un'altra vi-
« ta, se non che quello di operar bene. Laonde la
« teologia e la morale furono le due risorse di ogni
« andamento della ragione o piuttosto i due punti
« cui vennero a metter capo tutte le speculazioni
« astratte alle quali poscia sonosi gli uomini abban-
« donati. Ma la teologia fu quella che particolar-
« mente attirò a poco a poco la ragione specula-
« tiva verso delle ricerche che poscia addiventaro-
« no tanto celebri sotto il nome di metafisica. »

Kant non vuol percorrere nel loro ordine istorico le rivoluzioni cui la metafisica è andata soggetta; egli si limita ad indicar tre punti di veduta secondo i quali ponno classificarsi i diversi sistemi filosofici.

Primamente se vorrà considerarsi ciò che i filosofi hanno pensato dell'*obbietto* delle nostre conoscenze razionali, si troverà che gli uni hanno tolta

agli obbietti della ragione ogni realtà, per accordarla ai soli obbietti de'sensi, e che gli altri per contrario hanno affermato che la ragione sola conosce il vero, e che i sensi non ci danno che delle apparenze. I primi sono i sensualisti, i secondi i razionalisti; Epicuro e Platone sono i più grandi rappresentanti di queste due opinioni.

Se più non si considera l'obbietto delle conoscenze razionali, ma la loro *origine*, si può dire ch' esse derivano dall' esperienza o dalla ragione sola: e da ciò i filosofi *empiristi*, e quelli che Kant chiama *neologisti*; alla lor testa sono Aristotile e Platone presso gli antichi, Lock e Leibnitz presso i moderni.

Da ultimo sotto il rapporto del *metodo*, Kant distingue il metodo *naturale* ed il metodo *scientifico*.

Il primo consiste a contentarsi del senso comune per risolvere i grandi problemi ed a considerar la speculazione come sterile. Ciò è lo stesso che affermare che puossi più sicuramente determinar la grandezza e la lontananza della luna dalla semplice veduta che dal calcolo. Questa non è altro che una pura misologia messa in pratica. Non bisogna confondere questo metodo con quello che accetta e raccomanda il senso comune, senza che perciò si sacrificasse la speculazione. Secondo noi, questo metodo è il vero. Il metodo *scientifico* è quello

de' filosofi che vogliono che gli uomini si volgessero alla speculazione. Esso è stato vario, ed ha proceduto *dommaticamente* come fece Wolfio, o *scetticamente* come fece Hume.

Ma Kant ci ha indicato un altro metodo, il solo che, secondo lui, fosse ammisibile. « Se il lettore, « egli dice, ha avuto il compiacimento o la pazien- « za di meco seguirlo, giudicherà, ove voglia « adoprarsi a cangiar questo sentiero in una stra- « da magnifica, se prima della fine di questo secolo « potrà compir quello che un gran numero di se- « coli non han potuto fare, cioè di contentare in- « tieramente la ragione umana in una materia del- « la quale essa sempre si è occupata con ardore, « e sempre inutilmente. »

Tal'è l'ultima parola, tal'è l'ultima conclusione di tutta la Critica della ragion pura. Noi abbiam terminata l'analisi di questa grande opera, ne abbiam percorse tutte le parti, da prima la dottrina elementare ossia l'estetica trascendentale e la logica trascendentale, divisa in analitica e dialettica; quindi la metodologia. Io vi ho fatto conoscere ciascuna di queste parti successivamente con delle lunghe esposizioni particolareggiate, e che contengon tutto ciò che avvi d'importante nell'opera di Kant, tutto ciò che ha avuto una qualche influenza sopra i suoi contemporanei o sopra i suoi successori. Spesso ho lasciato parlare Kant mede-

simo, e non ho fatto che tradurlo. Spesso ancora non mi sono limitato alla parte di storico, ed in molti punti ho convinto Kant di contraddizione o di errore. Ma avvi una quistione che finora non abbiam potuto sottoporre ad un esame regolare e che abbiamo aggiornata fino a che non avrem tra mani tutti gli elementi della soluzione kantiana. Questa quistione, che nella filosofia di Kant domina tutte le altre, è la quistione generale del valore obbiettivo delle conoscenze umane. Ora è tempo di prenderla a trattare, perchè così avesse compimento la nostra critica della *Critica*.

LEZIONE VIII

Esame della teoria di Kant sul valore obbiettivo delle nostre conoscenze: 1.° Questa teoria è in contraddizione col senso comune 2.° Il fondamento dello scetticismo di Kant, cioè il carattere della subbiettività della ragione non apparisce nel modo primitivo di questa facoltà. Della ragione spontanea e della ragione riflessa. 3.° La ragione debb'esser sempre subbiettiva in questo senso ch'essa, sempre debb'essere in un soggetto che ne ha coscienza; non può esser diversamente per l'uomo; non può essere altrimenti per Dio stesso. 4.° Se la ragione, a causa della sua subbiettività, non può farci conoscere certamente l'esistenza del tempo e dello spazio, essa non può neanche darci il mondo materiale o i fenomeni esterni; e se si nega la realtà dell'io, bisogna negar quella de' fenomeni interni. 5° La ragione *pratica* non isfugge allo scetticismo più che la ragione *speculativa*. — Riassunto di tutte le lezioni sulla *Critica della ragion pura*: dello spirito della filosofia kantiana: indipendenza assoluta. — Del suo metodo: metodo psicologico.—In che Kant appartiene al suo secolo, in che se ne distingue. — Esame della teoria delle facoltà: due rimproveri a farsi a questa teoria: 1° confusione; 2° falsa distinzione. — Omissione dell' attività volontaria e libera. — Omissione del problema psicologico dell'origine e della formazione delle nostre idee: carattere astratto e

logico che risulta da questa omissione.—Ritorno sulla teoria della coscienza. — Ritorno sull'antinomie e sulla teologia razionale. — Conclusione.

S'egli è vero che da Descartes in poi la quistione della legittimità delle nostre conoscenze sia la quistione capitale della filosofia, ciò soprattutto è vero nel sistema di Kant. Per giungere a risolver questa quistione, Kant imprende l'analisi della conoscenza, ed è appunto la maniera originale e profonda ond'egli l'ha risoluta che ha impresso un carattere speciale a tutta la sua filosofia, e che ha deciso di quello della filosofia alemanna. Riconosciamolo tutto di seguito: Kant si ebbe ragione di collocar nel primo posto, fra le quistioni filosofiche, quella del valore obbiettivo delle nostre conoscenze. In secondo luogo, egli ha perfettamente compreso che, se si vuol trovare una soluzione scientifica di questo problema, fa d'uopo cercarla in una analisi profonda del meccanismo dell'intelligenza umana. Ma se Kant ha veduto bene il metodo che dovea seguire, non si è forse ingannato nell'applicazione di questo método? Digià su molti punti particolari, sulla quistione dell'io e su quella di Dio, noi abbiamo mostrato il vizio della soluzione kantiana, ma non abbiamo intrapreso a sottometterla ad una discussione generale; ed è appunto questa discussione che ora intraprendiamo.

Proviamo primamente che l'opinione di Kant

è in contraddizione con quella di tutti gli uomini, col senso comune.

Kant nega la realtà obbiettiva dello spazio e del tempo; per contrario tutti gli uomini credono a questa realtà ed essi manifestano questa credenza in ciascuno istante e nelle loro parole e nelle loro azioni. Allorquando io parlo della situazione di questa sala per rapporto alle sale vicine, e che in questa medesima sala distinguo il luogo dove io sono da quello ove voi siete, dicendo qui e là, io non mi avviso di pensare che, se parlo a questo modo, ciò è unicamente per intendermi con me stesso, e mettere un certo ordine nelle mie conoscenze sensibili. Io credo che in realtà occupo una certa porzione di uno spazio che esiste indipendentemente da me, e che non cesserebbe di esistere anche allorquando io cessassi di averne idea; e se io mi levo per venir verso voi o per passare in un appartamento vicino, io credo che ciascuno de' miei passi misuri una parte di questo spazio, e che venendo verso voi o passando nell'altro appartamento, io in effetti cangio di luogo ossia percorro de' punti diversi dello spazio. Alcuno vorrà forse contrastarmi la legittimità di questa credenza e dirmi che questi luoghi che io distinguo, che questi punti diversi dello spazio che percorro, che questo spazio istesso in realtà non esistono, e che in tutto ciò non bisogna veder altro che una maniera

di rappresentarsi i fenomeni? Ebbene, egli avrà un bel perder tempo parlandomi in tal modo a nome della filosofia, i suoi discorsi mi faranno ridere e non iscuoteranno affatto il mio convincimento.

La dottrina di Kant sull'idea di tempo non è conforme al senso comune più che quella sull'idea di spazio. Quando un uomo dice che gli è stata necessaria un'ora per andar da un luogo ad un altro, com'egli credeva di avere in effetti percorsa una certa porzione dello spazio, così credeva pure di avere impiegata per percorrerla una certa parte del tempo; e se voi gli dite che tutto ciò non esiste che nel suo spirito e che in realtà non avvi nè tempo, nè spazio, ed in conseguenza non vi sono nè parti di tempo, nè tempo, nè parti di spazio, egli si burlerà di voi ovvero non vi comprenderà affatto. Che si pretenda, se lo si vuole pure, che le divisioni che noi stabiliamo nel tempo, come quelle che stabiliamo nello spazio, sieno più o meno arbitrarie, e che dividendo il tempo in minuti, ore, giorni, anni, noi non abbiamo altro scopo se non che quello d'intenderci con noi stessi e con gli altri, alla buon ora: ciò non irriterà alcuno, quantunque sia d'uopo il riconoscere che in ciò nulla è fatto arbitrariamente; ma sostenendosi che tali divisioni non sono divisioni di un tempo reale; che il tempo è una forma pura del nostro spirito col

cui mezzo noi ci rappresentiamo i fenomeni, con ciò non si farà che urtare inutilmente il senso comune.

Prendiamo ora un' altra parte della teoria di Kant, e scegliamo per esempio fra le categorie dell'intendimento la categoria di causalità. Il principio di causalità non è forse agli occhi di tutti gli uomini che una forma, una condizione puramente subbiettiva dell'appllicazione del nostro spirito ai fenomeni, agli obbietti sensibili? o non credono essi forse il contrario, che quando avvi realmente qualche cosa, qualche fenomeno che comincia ad essere, questa qualche cosa, questo fenomeno ha benanche la sua causa reale ed obbiettiva? Per rispondere a questa quistione non si deve far altro che vedere in qual modo gli uomini in ogn' istante applicano il principio di causalità. È stato, per esempio, commesso un omicidio in qualche parte, tosto il pubblico s'indegna contro l'autore di quest' omicidio, quantunque non sappia chi esso sia, e la giustizia comincia a ricercarlo, nè cessa, se non che quando l'ha scoperto; o se essa non lo scopre, non però desiste dal proclamare che l'omicidio ha una causa reale. Quando si è giunto ad iscuoprir quello che si crede autore del delitto, lo si giudica, e se si hanno delle prove sufficienti contro di lui, lo si mette a

morte. Ecco ciò che accade, e certo ciò non accade perchè noi applichiamo agli avvenimenti, per legarli tra loro nel nostro spirito, il principio di causalità, ma perchè quando applichiamo questo principio, implicitamente od esplicitamente gli accordiamo questo valore obbiettivo che il sistema di Kant gli nega. E che! secondo questo sistema, nel caso da noi riferito, il pubblico non sarebbe commosso, la giustizia non avrebbe fatte tante ricerche, un uomo non sarebbe stato messo a morte che per soddisfare una legge del nostro spirito, che vuole che noi concepissimo una causa, ma una causa puramente ideale, da per tutto ove vediamo prodursi un avvenimento! E non ci si apponga ad accusa di combatter noi la teoria di Kant col ridicolo, perocchè potremo rispondere che il ridicolo non è che l'espressione e per così dire il grido più energico del senso comune, e che per conseguenza a giusto titolo può essere adoprato contro la filosofia ogni qual volta essa s'inganna, come è in questo rincontro.

Considerate l'opinione di Kant sull'io e paragonatela con l'opinione comune. Per Kant l'idea dell'essere che noi siamo non altra cosa rappresenta che un legame logico, che serve a riunire in un tutto i fenomeni psicologici. Ora è questa l'opinione del senso comune? Allorquando un uomo parla di sestesso, cred'egli che ciò che co-

stituisce la sua personalità, ciò che lo fa essere un individuo, identico, ed uno è questo legame logico ch'egli stabilisce tra le sue proprie modificazioni per ricondurle ad una certa unità? e quando parla degl' individui che distingue da sestesso e che distingue tra loro, crede forse di non far altro che aggruppare un certo numero di fenomeni intorno a certe unità, che chiama poscia Pietro o Paolo, ma a cui egli non accorda alcuna realtà obbiettiva? In una parola, l'idea dell'io non è essa per noi che un principio regolatore, e la distinzione degl'individui un puro affare di classificazione? A dato sicuro, l'io del sistema di Kant non è l' io della coscienza. Aggiungiamo che il suo Dio, od almeno il Dio della sua metafisica, non è neanche il Dio dell'umanità. Che cosa infatti è il suo Dio? Un puro ideale che corona la conoscenza umana, e permette allo spirito di portarla alla più alta unità possibile, ma che non può avere alcun valore legittimo. Ed è forse questo ideale senza realtà, quest'obbietto ipotetico di un' idea regolatrice quello che tutti gli uomini salutano come la causa e la sostanza prima di tutte le cose, l'essere degli esseri ed il padre del genere umano?

Da quello che è detto si vede, come i risultamenti cui mette capo la critica di Kant si allontanano dalla opinione comune; ma perchè essi sono, secondo Kant, il frutto della filosofia, quantunque stra-

ni, pure esaminiamoli filosoficamente, e vediamo se la filosofia, cioè una sana critica della conoscenza umana, può ammetterli, o se lungi dal contraddire l'opinione volgare, essa non l' autorizza affatto.

Perchè Kant nega la realtà obbiettiva dello spazio e del tempo? Eccolo: quando anche non potessimo cessar di affermare l' esistenza reale del tempo e dello spazio, noi saremmo sempre impotenti a giustificar tali affermazioni a causa del carattere di subbiettività ond' esse sono impresse. Perchè Kant nega il valore obbiettivo del principio di causalità, ed in generale di tutte le categorie dell'intendimento? Per la stessa ragione: conchiudere dal subbiettivo all'obbiettivo non può esser leggittimo, secondo la filosofia critica. Da ultimo perchè Kant, se non osa negar nella metafisica il valore obbiettivo dell' idea di Dio, non osa neanche di affermarlo? anche per la stessa ragione. Laonde il fondamento sul quale in ultima analisi si appoggia tutto lo scetticismo di Kant, non è altra cosa che il carattere di subbiettività onde necessariamente sono contrassegnati tutti gli svolgimenti della nostra facoltà di conoscere.

La subbiettività della ragione umana, ecco dunque ciò che turba Kant. Ma questa subbiettività è forse la forma unica della ragione? Come io conosco che la mia ragione è subbiettiva? perchè in

isforzandomi di affermare il contrario di ciò che naturalmente insegnano i principii della ragione, io ho riconosciuta l'inutilità de' miei sforzi, ossia la necessità di questi principii: ed è appunto nel sentimento di questa necessità, in questa osservazione, cioè che io non posso non ammetter una data verità che si rivela il carattere subbiettivo della mia ragione. Ma lo spirito esordisce forse da questa osservazione? Noi abbiam veduto ch'essa suppone la riflessione, perocchè essa suppone che lo spirito si riepiega sopra sestesso per tentar di mettere in dubbio la certezza de'suoi principii. Ora ciò significa che lo spirito incomincia dalla riflessione, con questi tentavi di dubbio ne'quali scuopre la necessità de' principii della ragione e quindi la subbiettività della ragione stessa. Perchè lo spirito cerca di affermare il contrario di ciò che i principii della ragione insegnano, è necessario che esso abbia da prima affermato senz' alcun ritorno sopra sestesso, per conseguenza è necessario il riconoscere che la ragione umana non è primitivamente colpita da questo carattere subbiettivo di cui Kant ha fatto un'arma contro di essa, e che debba incominciare da un' affermazione pura, assoluta, senz'alcun sospetto di errore. Poscia ella si ripiega sopra sestessa, ella si sforza di affermare il contrario di ciò che da prima avea spontaneamente affermato; e siccome non vi perviene affat-

to, così persiste nel creder ciò che ella credeva, ma il modo della ragione è mutato: da spontanea che era, è addivenuta riflessa. Nel primo caso non ritiene di personale e di subbiettivo se non che ciò che inevitabilmente vi mette il rapporto di ogni appercezione alla coscienza; nel secondo caso, essa contrae questo secondo carattere pronunziato di subbiettività che le vien dato dall'intervento della riflessione, ossia della volontà, facoltà in cui specialmente riluce la personalità umana. Sventuratamente Kant non ha veduto che questa forma della ragione l'è in certo modo estranea ed inferiore, egli non ha compreso la ragione in questo grado puro e sublime in cui la riflessione, la volontà e la personalità sono ancora assenti. S'egli avesse conosciuta questa intuizione, ques'a rivelazione spontanea ch'è il modo primitivo della ragione, forse a causa di questo fatto egli avrebbe rinunziato al suo scetticismo, perocchè su di che questo scetticismo si appoggia? noi lo ricorderemo un'altra volta: su questo che le leggi della ragione sono subbiettive, personali all'uomo. Ma ecco un modo della ragione in cui queste leggi istesse sono per così dire spogliate di ogni subbiettività, in cui la ragione si mostra quasi intieramente impersonale. Ciò non basta forse a Kant? Vuole egli forse, per credere alla obbiettività ed alla legittimità della ragione, che la ragione cessasse di

appartenere ad un subbietto particolare, per esempio, all'uomo? Ma se la ragione è al di fuori del subbietto che io sono, essa non è nulla per me; perchè io ne avessi conoscenza, come mia, è necessario ch'ella appartenesse a me, che fosse mia, ed in questo caso addiviene subbiettiva. E però voler che la ragione, perchè essa fosse certa, cessasse dello in tutto di esser subbiettiva, è lo stesso che pretendere una cosa impossibile.

Questo è lo stesso che dimandare una cosa che Dio stesso non potrebbe fare. Supponete che Dio voglia dare all'io la conoscenza del mondo esterno. Se l'io dovesse restare io, se il non me dovesse restar non me, l'io non potrebbe conoscere il non me se non che con le facoltà che saranno sue, ed in questo senso sarà vero il dire ch'esso non potrebbe ottener l'obbiettivo che subbiettivamente. Sforzatevi di concepire che non possa essere altrimenti, e troverete che il contrario sarebbe un assurdo.

Ancora, Dio stesso non può altrimenti conoscere ciò che non è esso, perocchè non può altrimenti conoscere che con la sua propria intelligenza. Secondo la filosofia di Kant, la ragione divina sarebbe adunque anche colpita di subbiettività, perciò stesso che questa ragione risiede in un soggetto determinato ch'è Dio. Adunque se questo carattere di subbiettività necessariamente porta seco lo scetticismo, ecco Dio stesso condannato ad uno scet-

ticismo donde egli, come noi altri uomini, non potrà più escire. Ecco ciò che Kant dovrebbe ammettere, s'egli fosse conseguente con sestesso: ovvero se la conoscenza che Dio ha dell'azione della sua intelligenza non porta seco per lui lo scetticismo, la subbiettività della ragione umana non lo porterà neanche per noi.

Ora ci sarà facile il dimostrare che Kant si è ingannato a voler far parte ad un somigliante scetticismo, e che la logica, ammettendo i principii della critica kantiana, abbatte a nome di questi principii tutto ciò che Kant ha creduto di poter conservare,

S'egli nega la realtà obbiettiva dello spazio e del tempo, Kant non nega l'esistenza del mondo materiale: egli ne ha pure voluta dare una dimostrazione. Ma questa dimostrazione si appoggia sull'autorità della nostra facoltà di conoscere. Ora per qual privilegio la nostra facoltà di conoscere, che ha un carattere eminentemente subbiettivo quando essa ci fornisce le idee di spazio e di tempo, acquisterebbe un valore obbiettivo in riguardo al mondo o a questi fenomeni stessi che noi non possiamo rappresentarci che con l'aiuto delle idee di spazio e di tempo, idee, secondo Kant, sfornite di ogni obbiettività? Che Kant ci dice che in ammettendo la realtà del mondo materiale, egli non altro ammette che fenomeni, poco importa; a qua-

lunque titolo egli ammetta un mondo materiale, sempre lo ammette come qualche cosa di realmente esteriore e questa qualche cosa di realmente esteriore, fenomeno o composto di fenomeni, apparenza o essere, egli non può ammetterlo che col principio di causalità o con tutt'altro principio che Kant dichiara puramente subbiettivo. E se non è così, perchè non confessa che quando noi rappresentiamo qualche cosa nello spazio e nel tempo, noi non facciamo che trasportare all'obbietto ciò che non appartiene che al soggetto? Laonde noi dobbiamo negare a Kant il dritto di ammetter questo mondo esterno di cui egli riconosce l'esistenza, mentre non riconosce quella dello spazio e del tempo. Con la sua ragione subbiettiva egli è condannato a restare invincibilmente rinchiuso nè limiti del soggetto.

Ma che cosa gli rimane tra questi limiti? L'idea dell'io, di questa sostanza una ed identica che noi siamo, non ha per lui che un valore puramente ideale, e tutto ciò che egli vuole ammettere nell'interno, non è altro che i fenomeni di coscienza e nulla più. Ma che cosa sono mai questi fenomeni che soppravvivono nel sistema di Kant? Se l'io non ha realtà, le determinazioni fenomenali onde la sua esistenza si manifesta ponno esser qualche cosa? Se si sopprime l'io, se se ne fa un'astrazione, non è forse necessario di fare altrettanto de'fenomeni? I

fenomeni interni ed il soggetto di questi fenomeni ci sono dati, noi l'abbiam veduto, in un solo e medesimo fatto psicologico: potete considerarli separatamente cioè nello stato di astrazione; ma se dopo averli separati, voi rigettate la realtà del soggetto, quando conservate quella de'fenomeni, voi cadete in una evidente contraddizione. Da ultimo Kant non ha il dritto di ammetter nello interno i fenomeni psicologici come non ha il dritto di ammetter qualche fenomeno esterno. Che cosa dunque gli rimane? Il nichilismo.

Il nichilismo esser dovea l'ultima parola della Critica della ragion pura. Noi siamo in dritto di assegnarlo alla metafisica kantiana. Essa dunque è rimasta molto al di qua del suo termine legittimo, ma non ista tutta in ciò la sua inconseguenza.

Mentre che Kant in teoria nega ogni valore obbiettivo alle idee *a priori*, nella pratica poi accorda senza difficoltà questa obbiettività all'idea di dovere; mentre che nella teoria non si crede in dritto di affermare l'esistenza della libertà e quella di Dio, crede poi nella pratica di poterle affermare con una certezza intiera. Ma avvi nel fondo una distinzione reale tra i principii morali ed i principii metafisici? Quali sono i caratteri della legge morale? La legge morale è una legge necessaria ed universale. Ma questi caratteri non sono essi forse, per confessione di Kant, quelli di tutti i principii

ch'egli riconosce in metafisica, quelli, per esempio, del principio di causalità? E perchè dunque i principii metafisici sono per lui puramente subbiettivi, e forme semplici del nostro spirito, quando la legge del dovere è agli occhi suoi una legge obbiettiva, indipendente dal soggetto che la concepisce e possedente un valore assoluto? Principii metafisici e principii morali, tutti derivano dalla stessa facoltà, dalla ragione; Kant istesso lo riconosce, perocchè egli dice *ragione* speculativa e *ragion* pratica. Egli quivi non distingue due facoltà diverse, ma due applicazioni, o come egli dice, due usi diversi della ragione. Adunque se Kant persiste a negare la legittimità della ragione speculativa, fa d'uopo che egli anche negasse quella della ragion pratica: egli deve negare che la legge morale ha un valore assoluto; egli dee riconoscere ch'essa dipende anche dalla nostra natura particolare, e che fuori di noi non ha alcuna legittima portata. Allora che cosa addiventa la nuova base del dommatismo morale di Kant? Che cosa addivengono tutti gli obbietti ch'egli colloca su questa base? Lo scetticismo [illegible]erebbe la ragione intiera in tutte le sue applicazioni. Tutte le conseguenze alle quali si giunge, partendo dalla legge del dovere, non ponno, come questa legge istessa, avere che un carattere [illegible] è subbiettivo. Ecco ciò che Kant sarebbe [illegible] confessare egli stesso, se, nel suo desiderio di salvar la morale dal naufragio della

sua metafisica, non dimandasse grazia alla logica. Ma la logica è inesorabile. Fa d'uopo assolutamente o che Kant rinunziasse al suo dommatismo morale, accettando tutte le conseguenze del suo scetticismo metafisico; o s'egli non vuol rinunziare ad ogni certezza in morale, è necessario che accettasse pure il dommatismo in metafisica e riconoscesse la legittimità della ragione speculativa e della ragion pratica, perocchè non avvi tra esse alcuna differenza essenziale.

Da ciò ch'è detto siegue, che lo scetticismo assoluto dovrebb'esser la conclusione ultima di tutta la filosofia di Kant, tanto nella parte morale che nella parte speculativa. Tale infatti è la conclusione necessaria di ogni sistema che mette in dubbio l'autorità stessa della nostra facoltà di conoscere, invece di dirigerla e di prevenire i suoi traviamenti ricordandole incessatamente la circospezione che l'è imposta. Ma la prudenza non è lo scetticismo. Lo scetticismo, se fosse conseguente con sestesso, sarebbe la negazione di ogni scienza e di ogni filosofia; un esame severo de' processi che impiega il dommatismo è per contrario assai utile alla filosofia. Kant, come accade quasi sempre, ha sorpassato lo scopo che si avea proposto, e quantunque non avesse voluto far altra cosa che ritener la conoscenza umana ne' suoi veri limiti, pure il suo sistema, spinto alle sue ultime conseguenze, ruina la cono-

scenza intiera. Il quale esempio ci deve fare avvertiti, che se è buono ed utile di dar luogo in filosofia al dubbio, noi non dobbiamo assegnargli che il posto, che gli conviene. Nè dobbiamo pretendere che non vi rimanga qualche oscurità per lo spirito umano sulle quistioni agitate dai filosofi; una somigliante pretensione sarebbe insensata, ma non dobbiamo neanche credere che lo spirito umano nulla possa affermare con certezza, e che con ispecialità sui punti che interessano la nostra destinazione, esso sia condannato o all'errore o all'ignoranza.

Noi ora conosciamo la *Critica della ragion pura*: noi l'abbiamo studiata nel suo insieme e ne'suoi particolari, nel suo scopo e ne'suoi risultamenti. Il primo passo è fatto e siamo in istato di rivolgerci al vero obbietto di questo corso, cioè, allo studio della morale kantiana; ma nel mentre noi abbandoniamo la Critica della ragion pura, è necessario di rivolgere indietro i nostri sguardi e di riassumere le osservazioni sparse, suggeriteci dallo studio di questa grande opera. E siccome una critica saggia ed imparziale non dee soltanto rilevar gli errori, ma dimostrar pure la parte di bene, così io mi adoprerò, quivi come da per tutto, a rimettere sotto ai vostri sguardi ciò che avvi di vero nel sistema di Kant, rammentando pure i vizii di questo sistema.

Può la *Critica della ragion pura* considerarsi

sotto due punti diversi di veduta: e primamente si può ricercare qual'è lo spirito che domina in questa nuova metafisicica, e quale n'è il metodo generale; si può quindi, passando dai principii alla esecuzione, esaminare i risultamenti ottenuti. Noi successivamente ci collocheremo in questi due punti di veduta.

Innanzi tutto domandiamo, qual'è in generale lo spirito che regna in tutta la Critica della ragion pura? Questo spirito è quello della filosofia istessa, quello che dà a questa scienza non solo la dignità che le appartiene, ma la vita; io parlar voglio di questo spirito d'indipendenza senza del quale non avvi filosofia. Voi lo ritrovate in Kant, perchè Kant è un filosofo, che marcia nella gran via aperta da Descartes; e lo vi ritrovate portato nel suo grado più alto, perchè Kant è un filosofo del decimo-ottavo secolo. Contemporaneo della rivoluzion francese, di cui egli ha salutata la nascita ed adottati i principii, Kant vuole assegnare alla filosofia una libertà assoluta. Il dritto di libero esame, questo dritto proclamato da tutto il decimo-ottavo secolo, egli lo dichiara sacro ed imprescrittibile. Fa d'uopo che il dommatismo si sottometta al libero esame della ragione: diversamente niuna autorità può farlo accettare. Tutt' i sistemi debbono essere accolti con imparzialità: negare per esempio d'intendere lo scetticismo o l'empirismo, condannarli sotto pre-

testo ch'essi sono funesti alla buona causa, è lo stesso che togliere alla filosofia quell'indipendenza della quale essa dee godere. Kant vuole che non ci spaventassimo di alcun sistema di filosofia: vuole che tutti si producessero o si sviluppassero: la ragione non saprebbe perdere per alcuno sforzo della ragione, essa non vi può che guadagnare. Questo è un linguaggio affatto nuovo nella storia della filosofia: non mai alcun' altra voce, non eccettuata neanche quella di Descartes, si è elevata per reclamare una indipendenza tanto compiuta. E certo noi non saremo tra quelli i quali contrastano che questo spirito d'indipendenza, che riluce in tutta la Critica della ragion pura, non sia il vero spirito della filosofia; che anzi renderem grazie a Kant per averlo sì altamente proclamato (1). Ma crediamo di aver mostrato che in sottoponendo la ragione allo esame più libero, si può, chechè ne dica Kant, giustificare il dommatismo nella speculazione come nella morale, e che una critica tanto libera quanto la kantiana, ma più profonda, conduce ad un risultamento in tutto diverso.

Voi avete veduto che in quello che riguarda lo spirito generale della sua filosofia, Kant è del suo secolo. Ma egli lo è pure per ciò che riguarda il suo metodo. Quale infatti è il metodo della metafi-

(1) Qui torna il Cousin ad approvare le pazze idee del Kant sulla libertà illimitata della discussione speculativa. Del quale errore, avendone noi diffusamente trattato di sopra, vano sarebbe qui nuavamente parlare. *(Nota del Regio Rev.)*

sica kantiana? Basta, per rispondere a questa dimanda, di ricordarsi il titolo dell'opera da noi studiata, la *Critica della ragion pura.* Fare la critica della ragione, è lo stesso che esaminar la nostra facoltà di conoscere e cercar qual'è la sua natura, la sua estensione, i suoi limiti. Ora, qual'è questo metodo che vuole che si cominciasse dallo studio della nostra intelligenza? Chi mai in questo non riconosce il metodo di osservazione applicato all'anima umana, o il metodo psicologico? Questo metodo proclamato per la prima volta nell'antichità da Socrate, e che Descartes ha rimesso in onore nella filosofia moderna; Kant lo applica come Loch l'avea applicato nel suo *Saggio sull'intendimento umano;* e per non parlar degli errori ne'quali è caduto, egli alcuna volta l'applica con tale una profodità che non eravi esempio prima di lui. Non mai da alcun filosofo venne dimostrata la necessità di fondar la scienza intiera sur una critica delle facoltà o delle sorgenti della conoscenza umana. Certamente Kant deve al suo secolo il dispregio per l'ipotesi ch'è uno de'principali caratteri della sua metafisica. Ma egli se ne separa apertamente quando, guidato dalla osservazione istessa, ammette nella conoscenza umana degli elementi che in verità non si produrrebbero senza il soccorso dell'esperienza, ma che tuttavolta l'esperienza non saprebbe spiegare e che non ne derivano affatto. Con ciò Kant in certo modo la rompe con la filosofia del suo tempo, col sensualismo e l'empirismo, e si le-

ga a questa gran famiglia idealista de' tempi moderni, di cui Descartes è il padre. La Critica della ragion pura è quasi una confutazione del sensualismo. Io mi sono sforzato di mostrare ciò che avvi di nuovo e di originale nella dottrina di Kant, ravvicinando la sua teoria su l' idea di spazio a quella di Condillac; altrove Kant attacca direttamente la teoria empirica di Loch; incessantemente egli ha di mira questa scuola ristretta ed esclusiva ch' era addivenuta la scuola in moda. Ciò sarà l'eterno onore di Kant di aver preso a combatterla, o per dir meglio, di averla abbattuta per sempre, opponendole un' analisi più fedele della conoscenza umana. Bene Kant ha potuto sviarsi; bene ha potuto prendere una direzione funesta in un altro senso, e pagare anche il suo tributo al genio del suo secolo; ma egli non ha meno ammirevolmente stabilita questa verità che di un sol colpo distrugge il sensualismo, cioè che avvi nella conoscenza una cosa diversa dall'esperienza, che l'esperienza è la condizione di ogni conoscenza, ma ch'essa non n'è affatto la condizione unica. L'originalità, la profondità onde Kant ormai ha resa incontrastabile questa grande verità appercepita da Platone, rinnovata da Descartes, sostenuta da Leibnitz, la luce nuova di che egli ha saputo circondarla, ecco uno de' suoi titoli più belli alla gloria.

Ora che abbiam riconosciuto lo spirito che re-

gna nella metafisica kantiana, il metodo sul quale essa è fondata ed il carattere idealistico di cui ha l'impronta, noi possiamo discender nello interno di questo gran sistema e sforzarci ad apprezzarne i principali risultamenti. Il nostro carico addiviene più difficile: finora noi non potevamo che applaudire a Kant e metterci dalla sua parte, perocchè trattavasi dello spirito, del metodo e del carattere generale del suo sistema; ma ora è l'esecuzione, è il sistema istesso quello che noi dobbiamo giudicare, e quivi siamo obbligati di spesso separarci dal filosofo alemanno.

Voi sapete che nel sistema di Kant la conoscenza umana deriva da tre grandi sorgenti o da tre grandi facoltà, che sono la sensibilità, l'intendimento e la ragione; voi vi ricordate quale in questo sistema è la funzione propria di ciascuna di queste facoltà, e come Kant le distingue tra loro. Io non ho bisogno di rimettere sotto gli occhi vostri una teoria che ora vi è perfettamente nota. Ma questa teoria è essa forse esatta? Non suppone essa forse da un lato delle distinzioni, là dove non ve ne sono realmente, e non confonde forse da un altro lato ciò che bisognava distinguere? È essa forse compiuta? non omette essa alcuno elemento essenziale, necessario allo svolgimento della conoscenza? Da ultimo rende essa conto del vero procedimento delle nostre i-

dee? spiega essa il problema della loro origine e della lor formazione? Sono queste delle quistioni assai rilevanti cui digià io ho risposto, almeno in parte nelle lezioni precedenti, e di cui debbo riprendere e riassumere la discussione.

Kant definisce la sensibilità, la facoltà, o per dir meglio, la capacità che noi abbiamo di ricevere delle *intuizioni* o delle *rappresentazioni* degli obbietti col mezzo delle impressioni o delle sensazioni che questi oggetti producono in noi. Kant sembra distinguere ciò ch' egli chiama *intuizioni* o *rappresentazioni* degli oggetti (*Anschaüngen*,— *Vorstellungen*),dalle sensazioni o impressioni (*Empfindungen*,—*Eindrücke*), poichè, secondo lui, noi otteniamo le prime col mezzo delle seconde. Ma qual distinzione avvi tra queste due specie di fenomeni? Tutto ciò che su tal proposito noi troviamo nella Critica si è, che egli riguarda le une come la condizione delle altre, e che rapporta le une e le altre ad una stessa facoltà, alla sensibilità. In quanto a noi, siamo convinti che senza le sensazioni non avremo alcuna idea degli oggetti esterni; ma crediamo che senza il principio di causalità la sensazione provata dall'anima sarebbe un segno senza valore e che non rappresenterebbe nulla; che è questo principio appunto quello che ci fa escire da noi stessi e ci rivela gli obbietti esterni, cause estranee delle nostre sensazioni. Se Kant avesse

veduto che quivi digià interviene il principio di causalità, avrebbe riconosciuto che la sensibilità ridotta a sestessa è assolutamente cieca; e che per se stessa nulla ci apprende del mondo esterno; che se essa fosse sola, non altro vi sarebbe in noi che sensazioni; e non avrebbe riunita in una stessa facoltà, e le sensazioni che gli obbietti esterni ci fanno provare e le rappresentazioni che noi abbiamo di questi oggetti. Ed è questo appunto, secondo noi, un primo vizio della teoria di Kant: perchè egli non ha distinte abbastanza le sensazioni e le rappresentazioni, perchè egli non si ha dato conto del rapporto che lega le une alle altre, si è ingannato sulla vera funzione della sensibilità e le ha accordato troppo.

Ma lasciamo dall'un de'lati questa prima difficoltà, e supponiamo con Kant, se lo si vuole, che la sensibilità ci fornisca, con le sensazioni, le rappresentazioni degli oggetti: Kant s'arresta egli forse in ciò? Tutte le volte che noi ci rappresentiamo un certo obbietto, lo poniamo nello spazio; tutte le volte che ci rappresentiamo un avvenimento od una serie di avvenimenti, noi li poniamo nel tempo, o, in altri termini, è impossibile di aver l'idea di un corpo senz'aver l'idea dello spazio che lo contiene, o l'idea di un avvenimento senz'aver l'idea del tempo in che quello si produce. Si è questo un fatto assai valevolmente stabilito da Kant: egli inoltre ha

perfettamente stabilito, contro le dottrine sensualiste, che se l'esperienza può dar conto delle idee degli oggetti esterni, ed in generale de' fenomeni, essa non può render conto delle idee di spazio e di tempo; che queste idee debbono essere in noi *a priori*, e che lungi dal poter esse derivare dalla esperienza, questa invece senza di quelle sarebbe impossibile. Ecco, io lo ripeto, ciò che Kant ha perfettamente stabilito. Che ora gli piaccia di chiamar ciò che deriva dall'esperienza, la *materia* della conoscenza, e di dir *forma* ciò che non ne deriva affatto, e che in questo senso l'idea de'fenomeni interni ed esterni sia la materia di nostra conoscenza, e che le idee dello spazio e del tempo ne siano le forme: noi accettiamo queste espressioni, che hanno il vantaggio di distinguer chiaramente nel linguaggio ciò che è profondamente distinto nella realtà. Ma quando Kant ci dice che lo spazio ed il tempo sono le forme della sensibilità, quivi noi siamo in dritto di fermarlo, e d'interrogargli che cosa egli intende con ciò. Forse egli chiama lo spazio ed il tempo le forme della sensibilità, perchè le idee di spazio e di tempo sono le condizioni logiche della conoscenza sensibile? E sia pure; ma fa d'uopo che noi sapessimo ancora, che quando egli parla in tal modo, non vuol dire che le idee di spazio e di tempo appartengono alla sensibilità. Se per contrario è in ciò il suo pensiere, si è questa un' opinione

inamissibile. Ed infatti, si definisce la sensibilità lá capacità di ricevere delle sensazioni, o, con Kant, la capacità di ricevere delle intuizioni per mezzo delle sensazioni, non si può in verun caso attribuire alla sensibilità come a loro sorgente reale le idee di spázio e di tempo, queste idee sì profondamente distinte dalle sensazioni, ed anche dalle idee contingenti e relative di corpi, di avvenimenti, di fenomeni. Se voi domandate a Kant qual' è la sorgente delle idee di spazio e di tempo, egli vi risponderà che è la sensibilità; aggiungerà, è vero, ch'è la sensibilità pura, ma egli abusa delle parole. Il vero è che Kant quivi ha fatta una confusione: rifiutandosi con ragione di derivar dall'esperienza le idee di spazio e di tempo, egli non ha chiaramente veduto che bisognava escire dello intutto dal dominio della sensibilità, e che l' aggettivo distruggeva il sostantivo. Il suo torto è di non aver quivi riconosciuta, sotto un nome speciale, una facoltà diversa dalla sensibilità, cui egli avrebbe dovuto rapportar le idee di spazio e di tempo e di esser sembrato di credere che perchè queste idee sempre accompagnano le idee sensibili e perchè esse ne sono la condizione, appartengono perciò alla sensibilità. Così noi abbiamo trovato che Kant accordava troppo alla sensibilità: noi abbiamo dovuto per una seconda volta fargli lo stesso rimprovero; in quest'ultimo caso

come nel primo, Kant non ha saputo distinguere ciò che propriamente appartiene alla sensibilità da ciò che non le appartiene affatto; egli quivi non ha saputo vedere la sensibilità col suo carattere particolare e ristretto, la facoltà generale di conoscere, la ragione, l'intendimento, o qualunque si sia il nome che le si assegna.

Ora invece di considerare isolatamente la sensibilità, paragoniamola all'intendimento, e ricerchiamo se avvi una distinzione reale tra queste due facoltà come la teoria di Kant suppone.

Quando per sensibilità unicamente s'intende la facoltà che noi abbiamo di ricevere le sensazioni degli oggetti esterni, si scuopre tra questa facoltà così intesa e la facoltà di conoscere, in qualunque grado la si prende e qualunque nome le si assegni, una distinzione immensa, un abisso. Però nel sistema di Kant, la sensibilità non è questa soltanto, ma è qualche cosa dippiù. Ella non si limita a renderci capaci di ricevere le sensazioni, essa ci dà delle rappresentazioni, delle intuizioni degli oggetti, ossia certe idee di questi oggetti, idee isolate, se lo si vuole, senz'ordine e senza legame, ma intanto sono delle idee, perocchè in contrario che cosa mai esse sarebbero? Ed inoltre essa non si limita a darci queste idee o queste intuizioni degli oggetti, essa almeno ha l'aria di darci ancora le idee superiori di spazio e di tempo. Ed allora non vi è più luogo a

distinguère da un lato la sensibilità e dall'altro la facoltà di conoscere, perocchè nella sensibilità digià ritrovasi la facoltà di conoscere. Adunque qual differenza stabilisce Kant tra la sensibilità e l'intendimento? La funzione dell'intendimento è secondo lui, quella di condurre alla unità le rappresentazioni diverse ed isolate fornite dalla sensibilità: io accetto per un istante questa definizione dell'intendimento; io non vedo in ciò una nuova facoltà, una facoltà diversa dalla prima, perocchè la facoltà che ci fornisce le idee di spazio e di tempo coordina, nello spazio e nel tempo, gli avvenimenti e gli obbietti isolati e distinti, e dà loro la loro unità. L'originalità dell'intendimento non si appoggia sul perchè l'intendimento è una sorgente di nozioni *a priori* che non derivano dall' esperienza, perocchè sonovi anche nella sensibilità delle nozioni somiglianti e che se l'una ha le sue categorie, l'altra ha le sue forme pure. Che si cerchi in che le categorie dell'intendimento ponno distinguersi dalle forme della sensibilità: non sono queste da una parte e l'altra delle ideè o delle nozioni? Dall'una parte e l'altra queste nozioni non sono esse pure o *a priori*? Non sono esse superiori all'esperienza e non ne sono nel tempo istesso le condizioni? Kant ci dice che l'intendimento è una vera facoltà (*Vermogen*), una potenza, mentre la sensibilità è una semplice capacità; egli disegna

la prima col nome di *spontaneità*, la seconda con quello di *recettività*. Ma se per ispontaneità egli intende il potere di cavar certe idee dal nostro proprio fondo per la virtù che ci è propria, non avvi anche della spontaneità nella sensibilità pura? Se questa facoltà è semplicemente recettiva quando prova delle sensazioni, essa non l'è più quando si eleva alle idee di spazio e di tempo. Queste idee non vengono dal di fuori; esse non s'imprimono nella nostra anima sotto l'azione del mondo esterno, ma le produciamo noi stessi spontaneamente, sotto la condizione di certe circostanze; e Kant lo riconosce egli stesso, perocchè dichiara ch'esse sono in noi *a priori*. Ma se non è così, la sensibilità che fornisce le forme dello spazio e del tempo è anche spontanea come l'intendimento.

Laonde la sensibilità, almeno la sensibilità pura, e l'intendimento non ponno considerarsi come due facoltà essenzialmente diverse. Io già vi ho mostrato, in una lezione antecedente, che la ragione non differisce dall'intendimento e dalla sensibilità pura. Quale è nel sistema di Kant, la funzione della ragione, ed in che essa differisce dall'intendimento? Mentre che l'intendimento umano mena ad una certa unità, col mezzo de' suoi concetti, le rappresentazioni che la sensibilità gli fornisce parziali ed isolate; la ragione alla sua volta agisce su queste unità prodotte dall'intendimento, ed essa le riuni-

sce in un tutto sistematico, ultimo termine cui noi possiamo elevarci. Ma questa funzione, questa legge non è anch' essa quella dell' intendimento? Senza dubbio, perocchè l' intendimento riunisce e coordina le diverse rappresentazioni della sensibilità. Bisogna che Kant ne convenga, s' egli persiste a collegare a questa facoltà le idee di spazio e di tempo; imperocchè, come concepir lo spazio ed il tempo senza concepir ciascuno di essi come l' unità di tutti gli spazii e di tutt' i tempi? Se non è così, qual differenza avvi tra la ragione e le due altre facoltà di Kant? Voi dite che l' unità cui la ragione riunisce la conoscenza, è l' unità per eccellenza, l' unità suprema ed ultima; ma che cosa potete voi da ciò conchiudere? Che avvi una differenza di grado tra ciò che voi chiamate la ragione e ciò che dite intendimento, e questa sensibilità pura che ci fornisce le idee di tempo e di spazio, ma non già che avvi una differenza radicale ed essenziale.

Ma Kant non solo ha avuto il torto di stabilire tra la ragione, l' intendimento e la facoltà che ci dà l' idee di tempo e di spazio, una distinzione che un' analisi più profonda fa svanire, mostrando che queste pretese facoltà non sono che modi diversi della facoltà generale di conoscere; ma noi dobbiamo anche fargli un più grave rimprovero; perocchè non si tratta della confusione o della distin-

zione arbitraria, ma della compiuta soppressione di un elemento senza del quale la conoscenza istessa non è affatto possibile, io voglio parlare dell'attività volontaria. Kant, è vero, ci rende nella morale l'attività volontaria e libera ch'egli sopprime nella metafisica; ma che perciò? l'attività volontaria e libera non rappresenta anche la sua parte nello svolgimento della conoscenza? Percorrete tutte le particolarità che concorrono alla formazione ed allo svolgimento della conoscenza, e vedete s'esse non suppongono l'attività in gradi diversi, ora debole, ed ora energica. Io l'ho spesso provato: senza l'attenzione, e per conseguenza senza l'attività volontaria, le sensazioni passano inosservate nella coscienza; esse sono come se non fossero state. In generale la coscienza è inseparabile dall'attività; l'energia dell'una sembra accrescersi o diminuirsi con l'altra. Allorquando siamo come sopraffatti dalla stanchezza e che la nostra attività sembra di voler prender riposo, la coscienza ancora si assopisce. Sopprimete l'attività, che cosa diviene il ragionamento? Se il nostro spirito non presta la sua attenzione, come mai esso da certe premesse passerà a certe conseguenze? Se giunge fino a queste, digià quelle non sono più per lui, perchè la memoria suppone anche l'attenzione; o piuttosto non vi saranno per lo spirito nè premesse, nè conseguenze; e se gli si presenta un

ragionamento, questo ragionamento non avrà affatto senso. Da ciò siegue che in omettendo l'attività, la teoria di Kant, fosse anche esatta in ogni altro punto, non darebbe una vera e compiuta spiegazione della conoscenza umana. Ora, Kant neanche sembra di aver sospettata l'importanza dell'elemento attivo. Bene egli riconosce una specie di spontaneità propria dell'intendimento e della ragione che distingue dalla recettività, ma questa spontaneità non è altra cosa che il potere che noi abbiamo di cavar certe idee dal nostro proprio fondo senza riceverle dal di fuori, in opposizione alla recettività, la quale consiste a ricever dagli obbietti delle sensazioni e delle intuizioni; non è in questo, a parlar propriamente, che quest'attività volontaria e libera s'impadronisce del governo delle nostre facoltà ed alla sua volta costituisce la personalità e la coscienza.

Se Kant avesse riconosciuto questo fatto sì importante, non avrebbe messa in dubbio la libertà nella metafisica, e non sarebbe stato obbligato di rinviarci alla morale. Che Kant ammetta il fatto dell'attività, e tosto tutto il suo sistema è cangiato: tanto questo fatto è fecondo, tanto è pericoloso nella scienza l'omissione di un solo fatto reale! E quivi si presentano due scogli che bisogna evitare: senza dubbio non bisogna esagerar la parte della attività per modo da assorbirvi, come pur troppo

l'ha fatto il signor Maine de Biran, un elemento affatto diverso e non meno reale, l'elemento intellettuale o la ragione; ma non bisogna neanche, come Kant, sconoscere l'intervento della volontà nella conoscenza, o come Malebranche fare iscomparire questa facoltà personale della quale noi siamo dotati d'innanti al carattere divino della ragione. Ed è appunto tra questi scogli che si presenta la verità psicologica.

Io ho notata nella teoria di Kant una omissione grave, una lacuna considerevole; ma ciò ancora non basta. Ecco un problema metafisico che Kant ha lasciato da parte.

Quando s'intraprende le studio delle idee che sono nello spirito umano, due quistioni ben diverse si presentano: primamente è necessario di studiare queste idee come esse sono ora nel nostro spirito, comprovarne i caratteri attuali, poscia ricercar come e sotto qual condizione esse si sono prodotte in noi per la prima volta e come son passate dal loro stato primitivo a quello nel quale di presente ci appariscono. Queste due quistioni esauriscono l'intiero problema della conoscenza, ed è della più alta importanza di bene sceverarle, se si aspira ad una teoria esatta e compiuta. Sventuratamente questa distinzione non è stata fatta da Kant. Bene le categorie dell'intendimento ci si possono attualmente presentare sotto questa for-

ma astratta e generale che loro è stata data da Kant; ma esse hanno sempre avuta questa forma? Come si sono prodotte in origine, e come sono pervenute allo stato attuale? Ecco ciò che Kant avrebbe dovuto determinare. Egli si limita a porre quivi l'idea della sostanza, là quella della causa etc., ed istabilisce che queste idee sono i principii regolatori de' nostri giudizii; ma ciò non basta. Kant, come Reid ha ben compreso che tutte le nostre conoscenze ci sono date ne' giudizii; ma, come Reid, egli ha avuto il torto di non risalire dai nostri giudizii attuali ai giudizii primitivi: egli avrebbe veduto che lo spirito sempre incomincia da certi giudizii concreti e particolari, e che dai giudizii concreti e particolari scevera alcune idee che poscia riveste di una forma generale ed astratta. Egli, per esempio, avrebbe veduto come noi cominciamo dal giudicare che noi siamo una certa cosa speciale producente alcuni atti determinati, e come da questo giudizio particolare caviamo il giudizio generale, che tutto ciò che comincia ad essere ha una causa; egli avrebbe veduto che l'idea della sostanza ci è data al modo stesso in un giudizio individuale e concreto, e ch'è appunto per una serie di operazioni e di astrazioni successive che noi perveniamo all'idea generale ed indeterminata di sostanza. Ma Kant non si ha proposta l'importante quistione dell' origine e della forma-

zione delle nostre idee: però non ha potuto concepir le categorie che sotto una forma generale ed astratta; e da ciò deriva che la sua teoria invece di darci una spiegazione compiuta della conoscenza, allontanandosi dal centro primitivo, se pure mi è premesso di parlare in tal modo, da questo centro ove noi prendiamo la realtà e la vita, non ci presenta che una specie di algebra dello spirito umano. Da ciò anche questo carattere astratto e scolastico ch'è uno de'vizii della metafisica kantiana.

Ma quest'omissione di una grande quistione filosofica dovea avere per Kant delle conseguenze più gravi ancora di quelle da me indicate. Ed è questo appunto il luogo di venir quivi ricordando gli errori della sua psicologia razionale. Perchè Kant considera l'idea dell'io sotto la forma che le impone l'astrazione, egli è condotto a non riguardar questa idea che come un principio regolatore, che serve a dar l'unità alla multiplicità delle modificazioni interne, ma che non disegna nulla di reale. In negando il valore obbiettivo dell'idea dell'io com'egli la pone, Kant è conseguente, peroechè l'io di che egli parla, quest'io cui ci conduce la ragione, nel suo sistema, risalendo da condizione in condizione, non è il vero io, l'io della coscienza. Ma per rovesciar la psicologia razionale di Kant e lo scetticismo cui questa psi-

cologia mette capo, basta il ristabilire i fatti e mettersi al punto di veduta della coscienza. Senza dubbio, quando noi consideriamo noi stessi, possiamo, per così dire, metter da una parte la sostanza, l'essere considerato in se, e dall'altra i fenomeni; ma non bisogna trasportar questa distinzione o questa separazione dal dominio dell'astrazione in quello della realtà. Ed infatti nella realtà io appercepisco mestesso direttamente ed immediatamente come soggetto delle modificazioni che provo, come causa degli atti che produco; le mie modificazioni e l'essere che io sono, i miei atti e la causa che io sono, tutto ciò mi è rivelato da un'appercezione diretta ed immediata in una unità che l'astrazione può quindi decomporre, ma che non è meno reale. Dire che ci son noti i soli fenomeni, e che la sostanza istessa od il soggetto di questi fenomeni ci sfugge, è lo stesso che non vedere che la sostanza, considerata indipendentemente dalle sue modificazioni, non è più che un'astrazione. Per avere il diritto di affermar la realtà dell'io, sarebbe d'uopo, nel sistema di Kant, poterlo conoscere indipendentemente dalle sue modificazioni e dai suoi atti, e perchè l'idea dell'io non ci è data che riunita a quella de'fenomeni, così questa idea non ha agli occhi suoi un valore obbiettivo. Egli è facile di rispondere a Kant: Noi non conosciamo noi stessi che in quantochè la nostra

esistenza è determinata in un dato modo; noi non avremmo coscienza di noi stessi, se non avessimo coscienza di una data modificazione, se non producessimo un dato atto. Esistere per noi e per tutti gli esseri, è esistere in un certo modo, e per gli esseri dotati di causalità, è produrre un dato atto. Sforzatevi di comprendere un'esistenza da questa diversa; ogni altra non sarà l'esistenza, ma la negazione stessa dell'esistenza. Si fa lamento del non sapere ciò ch'è l'anima considerata indipendentemente dalle sue facoltà, dalle sue modificazioni, dai suoi atti; si accusa la debolezza del nostro spirito, che si dice, non può nulla sapere di sestesso, e non si vede che in tal modo viene a crearsi un problema insolubile, come se i limiti ne'quali è rinchiusa la nostra intelligenza non fossero abbastanza ristretti.

Io lo ripeto, il torto di Kant sta nel non avere ravvisate le nostre idee che nel loro stato attuale, sotto la forma onde le riveste l'astrazione, invece di risalire all'origine della conoscenza, alla sorgente stessa della verità psicologica. Ivi è la spiegazione del suo scetticismo sull'anima: così egli è stato condotto a far dell'idee dell'io un'idea trascendentale, un principio regolatore, sconoscendo in tal modo il vero stato della conoscenza. La teoria della coscienza, ecco la quistione sulla quale la filosofia di Kant si è soprattutto ingannata. Al-

cuna volta egli unisce la coscienza alla sensibilità, e con ciò cade in uno degli errori più grossolani della scuola ch' egli cerca combattere con tanta forza; d'altra parte quando parla dell' io, ciò è appunto per sottrarlo alla coscienza e farne una pura idea regolatrice di cui non si può affermare il valore obbiettivo senza cadere in un paralogismo. E la maggior parte delle pretese *antinomie della cosmologia* non sono meglio fondate de'*paralogismi della psicologia razionale*. Quivi anche noi ritroviamo uno degli errori ne' quali Kant è stato trascinato dalla sua falsa teoria della coscienza: e ciò è appunto perchè egli non ha veduto che la coscienza ci attesta con un'autorità sovrana che noi siamo degli esseri liberi, ch' egli ha fatto della libertà l'obbietto di una lotta della ragione contro sestessa, donde non si può escire altrimenti che in rivolgendosi alla morale. Rendendo alla coscienza la conoscenza diretta e certa della nostra libertà, noi abbiamo stabilito che l'antinomia di Kant è chimerica, è pure chimerica o almeno inutile la soluzione ch' egli pretende darne.

Non è questo il solo punto sul quale Kant ha immaginata un'antinomia artificiale: sulla quistione dell'essere necessario, l'antinomia non è più reale che nel caso precedente, perocchè non è per lo ragionamento, ma immediatamente, che noi ci eleviamo alla concezione di un essere necessario,

dacchè ci apparisce qualche cosa di contingente. Al modo istesso nella teologia razionale, se confessiamo che l'argomento leibniziano non ha che un valore logico, noi crediamo di aver dimostrato che la vera prova cartesiana, e quella che si cava dal principio delle cause finali, sussistono intiere. Da ultimo noi abbiamo ristabilita contro gli attacchi di Kant, la legittimità e l'autorità della facoltà di conoscere ed abbiamo fatto vedere che la Critica della ragion pura, mal temperata da quella della ragion pratica, non è che uno scetticismo inconseguente.

Si, lo scetticismo è il risultamento rigoroso della Critica della ragion pura speculativa; ma questo scetticismo è anche un gran servizio reso alla ragione umana, perocchè esso la forza a ripiegarsi sopra sestessa, ad esaminarsi più severamente per giustificarsi e giustificare il suo autore. Posto tra i due scogli della filosofia, l'ipotesi e lo scetticismo, il timore legittimo dell'una ha gittato Kant dalla parte dell'altro e messo una volta su questo pendio egli non si è arrestato che innanzi ai principii sacri della morale. Questa inconseguenza è il tratto più caratteristico di tutta la filosofia kantiana. Kant appartiene al suo secolo per la sua tendenza allo scetticismo nella speculazione; egli è superiore al suo secolo perchè non acconsente alle ultime conseguenze dello scetticismo, e vuole al-

meno salvar l'ordine morale dal naufragio universale. Dalla riva della critica non gli rimane che un solo punto fermo, l'idea del dovere; con questa idea, egli va a ricostruire tutto il rimanente. Bene lo si può paragonare a queste grandi anime stoiche della Grecia e di Roma degenerata, che affaticate dal dommatismo sublime di Platone e di Aristotile, vedendo il mondo occupato dall' epicureismo, disdegnano per lo meno questa dottrina vergognosa, e si rifuggiano nel santuario della coscienza. Kant è uno stoico al XVIII secolo. Se la sua metafisica è del suo tempo, la sua morale è di tutti i tempi, come quella di Zenone e di Crisippo, di Elvidio, di Trasea e di Marco Aurelio. Oggi più che mai è necessario di farla conoscere e di diffonderla tra noi dove la dottrina di Epicuro, rinnovata e propagata dallo spirito del XVIII secolo, da Elvezio, Saint Lambert e loro discepoli, ha ruinate o snervate tutte le grandi convinzioni morali. E non pertanto, se queste grandi convinzioni sono un asilo per alcune anime elette nel giorno della servitù, esse sono un bisogno per tutti, un alimento necessario sotto il regno della libertà pubblica. Io l'ho detto altra volta, e queste sono state le prime parole profferite da su questa cattedra (1):

(1) Lezioni del 1815 — 1816. Discorso di apertura del 7 Dicembre 1815.

La morale degli schiavi non conviene affatto ad un popolo libero. Bisogna appoggiare tra noi ai costumi il governo rappresentativo e la monarchia costituzionale; ed i costumi di un secolo dipendono molto dalle dottrine metafisiche e morali che vi dominano.

Voi avete potuto riconoscere se io sono un cieco discepolo della filosofia alemanna. Questa critica della *Critica della ragion pura* potrà anche sembrarvi severa; ma in passando dalla metafisica alla morale di Kant, grazie a Dio, io cangerò le parti e non mi resterà a far altro che esporre e lodare. Questa parte del mio lavoro sarà per voi e per me meno penosa.

FINE.

NOTE ALLA TERZA LEZIONE

DI COUSIN (pag. 52).

Nella terza lezione si tratta de'giudizii *a priori*: Kant insegna, che questi sono di due specie, analitici alcuni, sintetici altri. La possibilità degli ultimi è stata contrastata: il sig. Degerando nelle sue osservazioni sul Criticismo ha, secondo me, confutato invincibilmente la possibilità di questi giudizii sintetici *a priori*. Io ho provato, come mi sembra, ne'miei elementi di filosofia, nella logica pura, che la proposizione, *7+5 è eguale a 12*, è analitica non mica sintetica. Ma, dice il sig. Cousin, dopo che voi avete aggiunto 7 a 5, avete l'idea della riunione di due numeri in un solo; ma qual è questo numero nuovo, che contiene i due altri? Voi sapete, che 7 e 5 formano una una somma, ma qual è questa somma? Voi l'ignorate. Qui si contiene un equivoco: si confonde l'ignoranza del nome della somma colla somma: io so bene che qualunque siasi il nome che si dia alla somma; questo nome indica l'insieme de'due numeri; e che l'insieme de'due numeri è la stessa cosa che il numero risultante da questo insieme.

Tutte le altre ragioni per l'esistenza de' giudizii sintetici *a priori* sono state da me confutate in varii luoghi delle mie opere filosofiche, ed io vi rinvio il lettore. Avverto solamente, che il gran Leibnizio insegna, che tutti i giudizii necessarii sono identici.

Non pertanto a maggiore schiarimento della quistione, credo opportuna cosa il venir quivi distesamente riferendo tutto quello che altra volta scrissi sul proposito. Io dunque mi espressi così:

L'ultima scuola filosofica sorta in Alemagna, cioè la scuola di Emmanuele Kant, combatte la verità logica, che noi abbiamo testè stabilito, vale a dire, che tutti gli assiomi si risolvono in ultimo risultamento nel principio di contraddizione: essa ammette dei giudizii necessarii, che non si possono ridurre al principio di contraddizione: essa chiama questi giudizii, *giudizii sintetici a priori*; essa li distingue dai giudizii necessarii, che si possono ridurre al principio di contraddizione, e chiama questi ultimi, *giudizii analitici a priori*. Questa scuola distingue dunque i giudizii necessarii in *giudizii sintetici*, ed in *giudizii analitici*, e pretende, che gli ultimi, non già i primi sono poggiati sul principio di contraddizione.

Giovanetti, voi dovete conoscere la Logica attuale del mondo filosofico: sarebbe certamente una mancanza il saper la Logica di Aristotile, ed ignorare financo il linguaggio di quella di Kant. Sarebbe certamente un rinunciare alla perfezione progressiva delle scienze l'ignorare le quistioni, che attualmente occupano i filosofi. Questi elementi di logica son destinati a rendervi cittadini dell'attuale mondo filosofico, a farvi intendere l'attuale linguaggio della filosofia. La quistione, che vi ho enunciata

è principale nella filosofia kantiana, io mi accingo a farvela conoscere colla massima chiarezza. Che cosa intende la scuola di Kant con queste espressioni, *giudizio analitico, giudizio sintetico?*

Il rapporto dello attributo *B* al soggetto *A*, che forma l'oggetto del giudizio, può aver luogo di due maniere; o l'attributo appartiene al soggetto *A*, come qualche cosa, che è racchiusa (sebbene di una maniera nascosta) in questa idea *A*; o pure *B* è intieramente fuori dell'idea *A*, e solamente legato con lei. Nel primo caso il giudizio è *analitico*, nel secondo *sintetico*. Per non trovare alcuna oscurità in questo linguaggio, io vi chiamo all'esempio, che vi ho recato nel §22: *la neve è fredda*. L'idea del soggetto si è quella di un corpo bianco, che cade sulla terra dall'aria; ora nell'idea di questo soggetto non è mica compresa l'idea del predicato; di fatto prima che vi si avesse detto, che *la neve è fredda*, e prima ancora, che l'aveste toccata, non potreste certamente pronunciare questo giudizio: *la neve è fredda*, perchè nell'idea del soggetto non è affatto compresa l'idea del predicato. Allorchè dunque formate questo giudizio, voi aggiungete al soggetto una idea, che esso non conteneva; ora quel giudizio, in cui all'idea del soggetto, si aggiunge un'altra idea, che non vi è racchiusa, si chiama da Kant *giudizio sintetico*, come se si dicesse *giudizio addizionale*, poichè il vocabolo *sintesi* significa comporre, unire.

Notate, che i giudizii, che Kant chiama *sintetici*, si appellano da Lock *giudizii di coesistenza* ; poichè lo spirito non percepisce in questi giudizii alcuna identità fra il predicato, ed il soggetto, ma solamente percepisce, che il predicato è nel soggetto: così in questo giudizio: *la neve*

è fredda, lo spirito percepisce la coesistenza della freddezza con un corpo bianco, che cade dall'aria.

I giudizii chiamati *analitici* da Kant son quei, che noi abbiamo chiamati identici; e son quelli, in cui lo spirito percepisce l'identità fra il predicato, ed il soggetto. *Il triangolo ha tre angoli:* ecco un giudizio analitico: l'idea del triangolo si è l'idea di una figura terminata di tre lati ; ora è compresa in questa idea l'idea di tre angoli. Questo giudizio è dunque analitico.

Che l'esperienza ci somministra dei giudizii *sintetici*, è questa una verità incontrastabile, e voi potete conoscerlo da quanto io ampiamente vi ho detto su la distinzione dei giudizii *puri*, e dei giudizii *empirici*. Voi potete ben comprendere, che i giudizii empirici sono giudizii sintetici, e che essi non possono essere, che sintetici, poichè se fossero analitici sarebbero necessarii, ed in conseguenza indipendenti dall'esperienza. La scuola di Kant confessa, che tutti i giudizii empirici sono sintetici; ma nega, che tutti i giudizii sintetici sieno empirici: ella vuole, che si ammettano dei giudizii sintetici puri, ed indipendenti dall' esperienza. Questa dottrina è assurda. In effetto un principio sintetico, puro, *a priori*, come Kant lo suppone, è una cosa contraria alle nozioni fondamentali di una sana Logica. Se io m'isolo intieramente dall'esperienza per racchiudermi nella sfera delle mie idee, e che voglio allora affermare un'idea *B* di un'altra idea *A*, quale altro legame fuori dell'identità posso io stabilire legittimamente fra di esse? Con qual dritto posso io unirle se non riconoscendo, che *B* è uguale ad *A*, o ne fa almeno parte? E se *B* eccede realmente *A* in estensione, in valore, come posso io attribuire ad *A*, come sua proprietà, questo eccedente di *B*, che io non ritrovo nello stesso *A*?

Dire, che le due idee *A* e *B* non sono affatto identiche, è lo stesso che dire, che esse son diverse; dire che son diverse è lo stesso che dire, che *A* non è *B*; dire in conseguenza, che lo spirito è costretto a percepire un rapporto di convenienza fra *A*, e *B*, è dire che lo spirito è costretto a pronunciare una contraddizione evidente.

Noi concediamo alla scuola di Kant, che vi sono pel nostro spirito dei giudizii sintetici empirici, somministratigli dall'esperienza. Ma questi giudizii sono empirici, poichè pel nostro spirito son contingenti. Tutti i giudizii necessarii debbono in ultimo risultamento risolversi nel principio di contraddizione; essi son dunque tutti analitici. Ammettere de'giudizii necessarii non poggiati sul princicipio di contraddzione è un assurdo manifesto. Se lo spirito non vede alcuna contraddizione nell'opposto di un suo giudizio, egli non può certamente riguardarlo come necessario. L'impossibilità dell'opposto è la sola sorgente della necessità de'nostri giudizii; e l'impossibilità non consiste, che nella contraddizione. L'opposto di un giudizio necessario è inconcepibile; e niente altro vi ha d'inconcepibile per noi, che ciò, che involve contraddizione. Un cavallo alato si può concepire, un monte senza valle è inconcepibile. I giudizii sintetici puri, *a priori*, non possono dunque avere esistenza; e noi siamo obbligati di ammettere contro la scuola di Kant queste due verità. 1° Tutti i giudizii necessarii sono analitici. 2° Tutti i giudizii sintetici sono empirici.

Kant intanto insegna, che i giudizii matematici son tutti sintetici, e che senza questi giudizii sintetici puri la matematica non sarebbe possibile. Prendiamo, egli dice, questa proposizione: 7 *più 5 è eguale a* 12. Voi

credereste su le prime, che essa sia una proposizione analitica; ma vi ricrederete del vostro errore, se fate riflessione, che nel concetto di 7 più 5, voi non trovate il concetto 12 in alcun modo; che in conseguenza per conoscere la prima volta, che 7 *più 5 è eguale a 12*, voi siete obbligato di contare, e di vedere, che in effetto 7 *più 5 è eguale a 12*. Aprite successivamente le dita della vostra mano, voi direte, aprendo il primo, sette più uno è uguale ad otto, aprendo in seguito il secondo direte, otto più uno è uguale a nove, aprendo il terzo, nove più uno è eguale a dieci, aprendo il quarto, dieci, più uno è eguale ad undeci, aprendo finalmente il quinto, concluderete: undici più uno è eguale a 12. In effetto prima di sapere, che sette più uno è uguale a otto, e così di seguito sino a dodici, vi è impossibile di sapere, che 7 *più 5 è eguale a 12*. Se dunque prima di aver contato, prima di aver veduto col contare, che sette più cinque è eguale a 12. voi nol sapete, voi dunque non trovate l'*uguaglianza* a 12 nel concetto di sette più cinque: questo concetto solo è dunque insufficiente a farvi enunciare questa proposizione: *sette più cinque è eguale a dodeci*; voi avete bisogno per unire il predicato al soggetto, di sortire dal concetto del soggetto: voi avete bisogno della *visione* di questa uguaglianza nel conto; questa proposizione, *sette più cinque è eguale a dodeci*, non enuncia dunque un giudizio analitico, poichè ne' giudizii analitici il predicato si vede nel concetto del soggetto, e non si ha bisogno di altro per formarli, che del solo concetto del soggetto. Perciò questa proposizione enuncia un giudizio, in cui al concetto del soggetto si aggiunge un predicato, che non vi era contenuto; essa enuncia dunque un giudizio

addizionale, un giudizio *sintetico*; ed essendo un tal giudizio indipendente dall'osservazione dei casi particolari, è necessario; bisogna perciò concludere, che vi sono i giudizii sintetici puri, *a priori*, e che i matematici non possono prescinderne.

Kant sembra di aver confuso le definizioni cogli assiomi, o colle proposizioni propriamente dette. Quando io dico, 7 *più* 1 *è* 8, non attribuisco alcun predicato al soggetto 7 *più* 1, o sia non vedo alcun rapporto fra l'idea del predicato, e quella del soggetto: ma solamente do un segno all'insieme delle idee del soggetto; il che vale quanto dire, che determino il significato del segno 8.

Kant inoltre non ha avuto presente nella obbiezione proposta, che vi sono due identità fra le nostre idee, una *immediata*, ed un'altra *mediata*; e che la seconda è pure una vera identità, poichè due idee, che sono le stesse con una terza idea, è necessario, che sieno le stesse fra di esse. Noi dobbiamo dileguare il primo equivoco facendo vedere, che non bisogna confondere le definizioni colle proposizioni propriamente dette; e dobbiamo dileguare il secondo, facendo vedere, che l'identità, la quale si ritrova in questo giudizio, 7 *più* 5 *è* 12, è una identità mediata.

La definizione consiste nel determinare il significato di un vocabolo per mezzo di altri vocaboli: *il triangolo è una superficie terminata da tre linee*: ecco una definizione; io esprimo con questi vocaboli: *una superficie terminata da tre linee*, l'idea, che lego al vocabolo *triangolo*. Io son costretto nelle definizioni di far prende-

re alla serie de' vocaboli la forma della proposizione, ma in rigore le definizioni non esprimono alcun giudizio, poichè il soggetto della proposizione che definisce, si suppone non esprimere alcuna idea; l'idea, che si lega al vocabolo che forma il soggetto nella definizione è espressa nel predicato. Ora per esservi un giudizio, bisognano due idee. Ciò vale anche nei giudizii perfettamente identici, come *il bianco è bianco*: questa proposizione equivale a questa altra: *il bianco è lo stesso del bianco*; si afferma dunque in tali proposizioni l'identità di una idea con se stessa. Le definizioni perciò non denotano alcun giudizio.

Ma se dopo di aver definito il *triangolo per una superficie terminata da tre linee*, soggiungo: *il triangolo ha tre angoli*, in tal caso la mia espressione manifesta un giudizio, poichè il soggetto esprime una idea, ed il predicato ne esprime ancora una.

Vi sono dunque sempre due idee nella semplice proposizione, e non ve ne ha che una nella proposizione, che definisce. Voi ne sarete perfettamente convinti, se fate riflessione, che il verbo non denota lo stesso rapporto nella definizione, e nella semplice proposizione. *Un triangolo è una superficie terminata da tre linee*, non è forse evidente, che facendo questa definizione, non intendesi di dire altra cosa, se non che il vocabolo *triangolo* è il nome che si dà ad *ogni superficie terminata da tre linee*; *che ogni superficie terminata da tre linee* si chiama *triangolo*? In conseguenza sarete sicuri, che una proposizione è una vera definizione, allorchè cambiando l'ordine dei suoi membri, si potrà sostituire al verbo è

l'espressione *si chiama. Il triangolo è una superficie terminata da tre linee*, *cioè una superficie terminata da tre linee si chiama triangolo.*

Bisogna nondimeno osservare che in rapporto al vocabolo, la definizione esprime un vero giudizio. Allorchè dico: *una figura terminata da tre linee*, *si chiama triangolo*, è lo stesso che dire: *questo vocabolo triangolo è il segno dell'idea di una superficie terminate da tre linee.*

Per parlare dunque con esattezza si può dire, che nella proposizione, che definisce, l'idea che forma il soggetto del giudizio è il vocabolo stesso, che forma il soggetto della proposizione, laddove nelle altre proposizioni il soggetto è segno di un'idea, non è l'idea stessa, di cui si giudica; così in questa proposizione: *il triangolo ha tre angoli*, il vocabolo *triangolo* è il segno dell' idea di una superficie terminata da tre linee, non è mica l'idea stessa, di cui si giudica. La distinzione tra la definizione e la semplice proposizione, è della più alta importanza. *Laroumiguiere* nelle sue lezioni di filosofia ha ben conosciuto l'importanza di questa distinzione.

Il vocabolo che si definisce, si chiama *definito*. È evidente che seguita la definizione, al definito si lega la stessa idea, che si è legata alla definizione. Da ciò viene, che nel discorso può sostituirsi alla definizione il definito, e vicendevolmente al definito può sostituirsi la definizione, senza che s'introduca il menomo cangiamento nel pensiere. Così io posso al vocabolo *triangolo* sostituire questi altri vocaboli: *una superficie terminata da tre linee;* in conseguenza posso dire ugualmente: *A è un triangolo*, *ed A è una superficie terminata da tre linee*;

queste due espressioni sono identiche perfettamente nel senso. Supposti questi principii incontrastabili di Logica, venendo più da vicino all'obbiezione kantiana, io osservo in primo luogo, che un numero è un aggregato di unità; è questa la definizione del *numero* in generale. Venendo poi ai numeri particolari, questi si definiscono per l'aggregato dell'unità all'unità, o per l'aggregato dell'unità ai numeri, che li precedono. Il 2 è 1 più 1, il 3 è 2 più 1, il 4 è 3 più 1, il 5 è 4 più 1. Ecco le definizioni dei numeri 2, 3, 4 5. Collo stesso metodo si definiscono i numeri successivi.

Io rifletto su l'espressione 7 più 5, e dopo varie sostituzioni della definizione al definito, e del definito alla definizione, son condotto a conoscere, che l'espressione 7 più 5 è perfettamente identica coll'espressione 12, il che val quanto dire, che l'una espressione, e l'altra son segni di una stessa idea, ed ecco il come: nell'espressione 7 più 5, io sostituisco al definito 5 la *sua* definizione, e l'espressione 7 *più* 5 diventerà 7 *più* 4 *più* 1, o 7 *più uno, più* 4: in questa ultima io sostituisco all'espressione 7 *più* 1 il suo definito, e l'espressione diventerà 8 *più* 4: io continuo, ed al definito 4 sostituisco la sua definizione, e l'espressione diventerà 8 *più* 3 *più* 1, o 8 *più* 1 *più* 3: sostituisco all'espressione *8 più* 1 *il* suo definito, e l'espressione diviene 9 *più* 3. Sostituisco al definito 3, la sua definizione, e l'espressione diviene 9 *più* 1 *più* 2: sostituisco alla definizione 9 più 1 il suo definito, e l'espressione diviene 10 più 2: sostituisco al definito 2 la sua definizione, e l'espressione diviene 10 *più* 1 *più* 1: sostituisco alla definizione 10 *più* 1, il suo definito, e l'espressione diviene 11 *più* 1: sostituisco a questa

ultima espressione, il suo definito, e l'espressione diviene 12. L'espressione 7 *più* 5 è dunque perfettamente identica coll'espressione 12, e l'obbiezione kantiana è invincibilmente distrutta.

Kant ha addotto altri esempii di questi pretesi giudizii sintetici *a priori*; ma non è questo il luogo di parlarne. Intanto da quanto ho detto si può comprender chiaramente il senso di questo famoso problema, che fa tanto rumore nella filosofia kantiana: *come sono possibili i giudizii sintetici a priori? Per giudizii sintetici a priori* s'intendono, come abbiamo detto, nel linguaggio kantiano, i giudizii necessarii *indipendenti dall'esperienza*, in cui al soggetto si attribuisce un predicato, che non si trova compreso nel concetto del soggetto. Kant avendo principiato dall'ammettere l'esistenza di questi giudizii, i quali non si risolvono nel principio di contraddizione, ha dovuto cercare un'altra origine della loro necessità; si è perciò proposto il problema enunciato.

NOTE ALLA QUARTA LEZIONE

DI COUSIN (pag. 80).

Le idee della durata, e dello spazio sono state l'oggetto di lunghe dispute. Molti filosofi ne hanno ammesso l'*oggettività*, così han pensato Clarke e Reid fra gli altri: Kant l'ha negata.

Ma vi è un' opinione media, che riguarda queste idee come fenomeni, che hanno un fondamento reale. Questa è l'opinione di Leibnizio. Secondo questo grand' uomo l'estensione non è mica esistente in se: lo spazio *è l'ordine de' simultanei*, ed il tempo *è l'ordine de' successivi*. Questa opinione bene sviluppata è quella che io adotto.

BARONE GALLUPPI.

INDICE

FINE DELL' INDICE